 Meyer

Zum
Streit über Leib und Seele.

Worte der Kritik.

Sechs Vorlesungen,

am Hamburger akademischen Gymnasium

gehalten

von

Jürgen Bona Meyer,
Dr. philos.

Hamburg.
Perthes-Besser & Mauke.
1856.

Langhoff'sche Buchdruckerei.

Herrn Dr. L. F. Herbst,

Professor des Johanneums,

gewidmet

vom

Verfasser.

Vorrede.

Die vorliegenden vor einem gemischten Publikum gehaltenen Vorlesungen sind auch mit Rücksicht auf ein solches herausgegeben. Der Streit über Leib und Seele ist in den letzten Jahren Gemeingut des denkenden Theils unserer Nation geworden und es ist daher Pflicht der Wissenschaft ihre gewöhnlichen Schranken zu verlassen und dem sich aussprechenden allgemeinen Bedürfniß auf eine entsprechende Weise entgegen zu kommen. Es eilten ja auch Naturforscher und Philosophen zum Kampfe herbei; nur unter jenen leider nicht die bedeutendsten und unter diesen leider kein Kritiker. Tritt auch jede Ansicht als Kritik ihrer Gegensätze auf, so ist es doch ein Unterschied, ob Kritik Begleitung einer Ansicht oder ihr Ein und Alles ist. Der principielle Kriticismus bestimmt überall mit Schärfe die Grenzen unserer Einsicht; er kennt die Fragen, für die wir vergeblich nach einer Lösung suchen; er weiß, wo es keine abwägbaren Gründe mehr giebt. Hier erklärt er, soweit das Bestreben wissenschaftlicher Einsicht geht, die kritische Enthaltsamkeit für allein berechtigt; dem consequenten subjectiven Meinen und Glauben aber läßt er Thür und Thor offen. Eine jede positive Ansicht pflegt sich für bewiesener und begreiflicher zu halten als die ihr entgegengesetzten; der Kriticismus bekämpft das Trumpfen auf Beweisbarkeit

und Begreiflichkeit als Täuschung an ihnen allen. Er haßt den Schein der Einsicht und zieht das offene Bekenntniß des Nichterkennens vor, wissend, daß die Erkenntniß der Grenzen unserer Einsicht auch etwas werth ist. Wer die Grenzen kennt, erstrebt mit ungetheilter Kraft das Mögliche innerhalb der Grenzen. Er bringt zum Streite der Parteien ein unparteiisches Urtheil.

Dieser Kriticismus nun ist mein Standpunkt. Ueber seine Berechtigung beim streitigen Probleme über Leib und Seele bitte ich das Urtheil bis ans Ende meiner Vorlesungen zu suspendiren. Ich suchte natürlich in ihnen zu beweisen, daß das genannte Problem jenseits der Grenzen liegt, innerhalb welcher wir eine Entscheidung aus wissenschaftlichen Gründen hoffen dürfen. Der Wissenschaft ist dieser Standpunkt so wenig neu, wie irgend ein anderer. Der Menschengeist kämpft bei so alten Fragen zu allen Zeiten mit denselben Ideen. Der Boden des Kampfes verändert sich nicht, die Waffen bleiben dieselben; es wechseln nur die Kämpfer. Wer die Geschichte kennt, der wird auch wissen, daß in der Hauptsache zu allen Zeiten dieselben Gegensätze dagewesen sind. Die Herrschaft einer Ansicht ist kein zeitweiliger oder bleibender Sieg des Wissens, sondern nur der Sieg eines geschickteren Advokaten, den diese Ansicht fand. Ein Kritiker könnte noch heut zu Tage im Wesentlichen sich auf Kant berufen und auffordern, dessen Kritik der reinen Vernunft und besonders seine Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume aus der Metaphysik zu lesen; allein eine jede Zeit erfordert eine eigene Vertretung. Der Kantische Kriticismus ist ja für die später gekommenen Philosophen ein überwundener Standpunkt; sie achteten es nicht, daß Kant für gewisse Fragen dem wissenschaftlichen Beweise allen haltbaren Boden nahm, ihre philosophische Baulust wuchs üppiger seitdem. Dazu ver-

breiteten die Fortschritte der anderen Wissenschaften den Glauben, daß neuer Boden für die alten Fragen gewonnen sei. Dieser Täuschung gegenüber hat nun der heutige Kriticismus die neue Verpflichtung, seine alten Grundsätze in neuer Form zu wiederholen. Eindringlich kann er sein Recht nur dann beweisen, wenn er zeigt, daß auch die neueren Versuche mit nicht mehr Glück die Grenzen unseres Wissens überschritten als die alten.

Derartige beruhigende Worte aus kritischem Lager scheinen mir bei der Heftigkeit der gegenwärtigen Streitführung sehr von Nöthen. Sie lassen jedem der möglichen Gegensätze das Recht der Existenz; nur verlangen sie das Bekenntniß, das Unbegreifliche sei bei keiner Annahme getilgt und das Recht einer Annahme könne aus wissenschaftlichen Gründen nicht bewiesen werden. Dieses kritische Stehenlassen der consequenten Gegensätze scheint Wenigen annehmbar, und Viele handeln doch, als ob sie es angenommen. Die Wahrheit, sagt man, kann doch nur eine sein! Gewiß; aber unsere Kraft, sie zu finden, reicht in vielen Dingen nicht aus. Im positiven Offenbarungsglauben die Ergänzung solcher Lücken suchen, führt auch nicht allemal zum gewünschten Ziele. Wir erhalten auch hier nicht Antwort auf jede Frage, und oftmals nur die Antwort, daß unsere Frage vorwitzig sei. Der christliche Glaube sichert uns zwar das Dasein unserer unsterblichen Seele; aber wie sie da ist, wie ihr Verhältniß zum Leibe ist, wie sie unsterblich sein kann, darüber läßt er uns unbelehrt. Das aber gerade ist es, was Viele, denen der Kriticismus nicht genügt, erklären wollen. Sie wollen nicht bekennen, daß diese Punkte über dem Horizonte unserer Erkenntniß liegen, sie wollen auch nicht ihrer Meinungen und Hoffnungen gewiß sein, unbekümmert darum daß sie ihr Recht nicht beweisen können, sie wollen vielmehr entscheidende Gründe

für sich sprechen lassen und das gerade ist es, was sie niemals können. Zwischen solchem positiven Verlangen und jener kritischen Resignation schaukelt die Wissenschaft wie das Meinen des Einzelnen hin und her und offene entschiedene Bekenner hat der Kriticismus eben so selten wie er einen heimlichen Anhänger zu gewissen Zeiten an jedem Menschen hat. Die alte Ungenügsamkeit des Menschen treibt immer wieder über die Grenzen hinaus. Trotz aller Enttäuschungen seit Jahrhunderten hoffen die Meisten noch immer die zwingenden Gründe der Entscheidung zu entdecken oder glauben sie bereits entdeckt zu haben. Und doch wird ihnen die Nichtexistenz derselben alltäglich fühlbar! Den Mangel an abwägbaren Gründen ersetzen sie dann durch Leidenschaft und Eifer; waren doch von jeher die Streitigkeiten in Gebieten, wo wir am wenigsten wissen, leider die allergehässigsten!

Die widerliche Gehässigkeit, die im gegenwärtigen Streit zum Vorschein kam, hat neben diesen allgemeinen, noch einen zeitweilig eigenthümlichen Grund. Es handelt sich für Viele nicht eigentlich um Leib und Seele; die Parteien setzen unter dem Deckmantel dieser Worte ihre gedämpften Kämpfe um Religion und Politik fort. Mir schien es Pflicht, die Reinheit des Problemes aus diesem trüben Gemisch und den in diesem Wirrwarr ausgebrüteten völlig unberechtigten Voraussetzungen herauszuretten, damit der Werth des Sachverhaltes allein auf seinem eigenen Grund ermessen werde.

Mein Streben war es daher, den Kampf um die Nebensachen nicht, wie es meistentheils geschehen, zur Hauptsache zu machen; ich versuchte die Kernpunkte, um die es sich handelt, so scharf wie möglich hinzustellen. Ein Buch der Wissenschaft würde ein Eingehen auf das Einzelne erfordern; zur völligen Widerlegung Derer, die sich zu Leitern des größeren Publikums aufgeworfen, wäre ein solches gewiß sehr wünschens-

werth. Ein Buch aber, das sich zunächst an alle Denkenden wendet, muß begränztere Ansprüche an die Lektüre machen; es muß sich auf die Hauptsache beschränken. Im Uebrigen bin ich der Meinung, daß in Betreff der Kernfragen die Rücksichten auf Gebildete oder Gelehrte so sehr verschieden nicht ausfallen dürfen. Nur die Form der Darstellung darf verschieden sein, die Gedankenarbeit muß dieselbe bleiben. Es scheut zwar leider das größere Publikum vor einer solchen zu oft zurück; allein die Wissenschaft ist daran mitschuldig. Sie denkt noch immer nicht genug, daß sie doch nicht für ihre Eingeweihten allein zu wirken hat, daß außer diesen noch andere theilnehmende Menschen da sind. Der Wissenschaft muß nicht allein die Erweiterung ihrer Einsicht, sondern auch die rechte Mittheilung auf weitere Kreise mehr am Herzen liegen.

Im gegenwärtigen Streite liegt gerade hier der Vortheil auf Seite der Materialisten. Die allgemeine Verständlichkeit und Entschiedenheit des Ausdruckes in ihren Schriften ist ohne Zweifel ein Haupthebel ihrer großen Verbreitung. Nun setzt aber Verständlichkeit der Worte nicht allemal Verständniß der Sache voraus. Leicht ist es klar zu schreiben, wenn man die Tiefen und Untiefen des Gedankens garnicht sondirt; dann klingt gar Manches einfach, was doch für den tieferen Gedanken nicht so einfach bleibt. Man sieht in seichtem Wasser leicht auf den Grund. Bei dem streitigen Probleme aber liegt der Grund so nah nicht an der Oberfläche und einen Blick bis auf den Grund erreicht man hier so leicht nicht, wie unser heutiger Materialismus glauben mögte. Mir schien es Pflicht, auch die tieferen Gründe des Problemes zu sondiren; mein Streben war, dabei doch einfach und grad heraus zu sprechen. Geradheit und Grobheit aber halte ich nicht, wie es jetzt bei geistigen Streitigkeiten modern zu werden scheint, für einerlei. Blieb dennoch Eifer und Entrüstung in meinen

Worten, so gelten sie nicht den Ansichten, sondern ihrer Vertretung, nicht den Personen, sondern der unberechtigten Einmischung des Persönlichen. Den unwiderlegbar möglichen Gegensätzen in der Lösung des Problemes muß ich hoffen vom kritischen Standpunkte aus gerecht geworden zu sein. —

Die am Ende zur Vergleichung beigefügte Schilderung des gleichen Kampfes in Frankreich mag auch für die Gelehrten, deren erster Blick nach Neuem späht, Etwas bieten. Die eingehende Wiederholung der geschichtlichen Entstehung dieses Kampfes war für meine Zuhörer nothwendig und ist in Rücksicht auf auswärtige Freunde auch im Druck geblieben. In Deutschland sind dies ja ziemlich allgemein bekannte Dinge. Das neuerschienene Buch Dr. Weber's "Die Vergötterung des Stoffes" habe ich noch nicht berücksichtigen können. Ueberhaupt erstreben meine Citate der erschienenen Bücher keine Vollständigkeit. Ich wählte aus dem großen Vorrath die Ansichten heraus, die geeignet waren, die möglichen Gegensätze zu charakterisiren. Ein Buch der Wissenschaft müßte auch hierin anders verfahren. Ob sich für diese aus meiner Vertretung des Kriticismus Etwas gewinnen lasse, ob auch ein in der Wissenschaft Kundiger in ihr etwas Neues finden werde, faßte ich zunächst nicht ins Auge. Ich wünschte die hin- und hergeschaukelte öffentliche Meinung zu einer unbefangenen Prüfung aller Gegegensätze aufzufordern, und dem leider all zu hastigen Zusturz zu einer Ansicht Einhalt zu thun. Habe ich mich im Einzelnen geirrt, so wird darunter dieser allgemeine Zweck nicht leiden können.

Hamburg, den 3. April 1856.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß.

Erste Vorlesung.

Es wird wohl Niemand unsrer in geistigem Hader so zerrissenen Zeit eine harmonische Ausgleichung verschiedener Richtungen nachrühmen mögen; aber trägt unsre Zeit darum den Stempel eines einseitigen Charakterzuges an sich, wie man's so oft behaupten hört? Läßt sich wohl sagen, ob sie fromm sei oder unfromm; ob ihr das materielle Wohlsein mehr gilt, als das geistige Interesse? Ist unsre Zeit nicht vielmehr eine Zeit unzähliger Gegensätze, von keinem allein beherrscht, von vielen hin und her geschaukelt? Zum Ueberdruß hört man es wiederholen, es sei der vorwiegende Zug unsrer Zeit ein materieller; alle Blätter, alle Journale, alle Bücher, alle Unterhaltungen sind voll von diesem Gemeinplatz. Das letzte Heft der deutschen Vierteljahrsschrift vom Jahre 1855 enthält in einem "der Materialismus unsrer Zeit" betitelten Aufsatz das ganze Sündenregister dieses Zuges. In der Gesellschaft wachsen die Bedürfnisse des Luxus, in der Erziehung richtet sich der Blick auf das praktisch Nützliche, in der Kunst verfällt bei den erhöhten materiellen Anforderungen das Theater, unter den Wissenschaften herrscht die materielle Naturkunde. Ohne Zweifel ist etwas Wahres in dieser Schilderung, nur ist der Zug, der durchgeht, nicht materiell allein. Wo Geistiges versandet daliegt, trägt keineswegs das Ueberfluthen des materiellen Stromes allein die Schuld; die materiellen Bedürfnisse sind nicht allein gestiegen, auch unsre idealen Forderungen sind erhöht. Wir ringen überall, so im Idealen wie im Realen; nur krankhafte Tadel-

sucht oder beschränkte Umsicht kann den Werth des bereits Geleisteten verkennen. Ich sehe mit großer Zuversicht dem möglichen Beweis entgegen, daß unsre Zeit nicht eine einseitig verzerrte Carricatur des Materialismus zu spielen übernahm, wie Manche glauben machen wollen; ich meine vielmehr, daß auch andere Züge neben jenem nach Geltung ringen, Geltung haben und sich mit jedem Tage Geltung neu gewinnen. Ja, diese anderen Züge erscheinen unsrer menschlichen Natur so unvertilgbar eingegraben, daß sie oftmals selbst bei denen ohne ihren Willen hervorbrechen, deren Thätigkeit von dem materiellen Zuge wesentlich bestimmt sein soll. Es hat sich allerdings nach der Enttäuschung über die kühnen, aber in so vielen Irrthum getauchten Versuche der Philosophen unseres Jahrhunderts eine Abneigung gegen philosophische Speculationen in Wort und Schrift ziemlich allgemein und häufig kundgegeben. Nach so vielen vermeintlich fruchtlosen Versuchen der tiefsten Geister glaubte man das denkende Erfassen des Uebersinnlichen und darum auch das denkende Erforschen unseres Verhältnisses zum Uebersinnlichen aufgeben zu müssen. Man suchte im Fortschritt der Naturkunde den sinnlichen Gegenpol gegen das verfehlte Bestreben nach Erkenntniß des Uebersinnlichen. Dem Idealismus unsrer Philosophie trat naturwissenschaftlicher Materialismus entgegen, der durch Leugnung alles Uebersinnlichen die Qual es zu begreifen unserm Geiste nahm. Wem aber diese Wendung nicht zusagte, wer das Ideale nicht verleugnen wollte, der suchte bei gleicher Verwerfung der Philosophie im Glauben die gewünschte Lösung zu finden. Aber gleichviel, der Geist konnte sich seiner Bestimmung nicht entäußern; mogte er nun dem Materialismus sich in die Arme geworfen haben, mogte er unter die Decke des Glaubens geflüchtet sein, er hörte nicht auf zu thun, was er nie lassen kann — zu denken, worüber er stets gedacht. Nach wie zuvor beschäftigen ihn dieselben Probleme mit derselben Lebhaftigkeit, eben die Probleme, die zu durchdenken ihm Materialismus und Glaube gern als verlorne Mühe verleiden wollten. Der Geist bezeugte, daß, wenn gleich die Probleme ihm unlöslich scheinen, dennoch das

unabweisliche Bedürfniß in ihm liegt, sich über ihr Verhältniß zu unserem inneren Leben denkend zu verständigen. Wenn denn auch wirklich die Probleme nicht zu lösen, so will er doch genauer die Tragweite unsers Denkens, Wissens und Glaubens in Betreff dieser Probleme erkennen, und dieses ideale Bedürfniß wird nie, zu keiner Zeit, aus unserm Geiste zu entfernen sein. Dieses Bedürfniß, dieses Interesse bleibt selbst da noch ein ideales, wo es sich gegen alles Uebersinnliche verneinend wendet. Mehr als man meistens will und zugiebt, durchdringt ein solches Interesse auch unsre heutige Naturforschung. Mit Unrecht lassen manche ihrer Adepten sie als Trägerin eines unbedingten Materialismus erscheinen, mit Unrecht stellen manche Gegner sie als alleinige Ursache desselben dar. Der alte Fehler, den Theil gleich für das Ganze anzusehen, wird immer wieder neu. Ein unbefangener Blick erblickt vielmehr den Zug des Menschengeistes zum Idealen selbst in den lebhaftesten gegenwärtigen Kämpfen der Naturforschung.

Nirgend trat mir dies deutlicher vor die Augen, als auf der letzten deutschen Naturforscher-Versammlung zu Göttingen im Herbste 1854. — Gewiß sind daselbst viele höchst wichtige naturwissenschaftliche Dinge an den einzelnen Tagen zur Verhandlung gekommen; allein die allgemeine Tagesfrage bildete des dortigen Professor Wagner's Vortrag "Menschschöpfung und Seelensubstanz." Dies Thema, an dem sich die verrufene Speculation schon oftmals müde gedacht hat, war es, das die Geister der aller Speculation so abholden Naturforscher mehr bewegte, als alles Andere; dies Thema war es, worüber man sie allerorten reden hörte. Und doch stand diese Erregung in gar keinem richtigen Verhältniß zu ihrer ersten Veranlassung, zu dem unbedeutenden Vortrage Wagner's. Dieser Gelehrte hatte nämlich in der Augsburger Allgemeinen Zeitung eine Reihe physiologischer Briefe geschrieben, und in denselben Karl Vogt, jetzt Professor in Genf, wegen geäußerter materialistischer Ansichten angegriffen. Vogt hatte auf diese Angriffe mit Spott geantwortet, und Wagner konnte nun dem Kitzel nicht widerstehen, seine Stimme, wie Vogt sagte,

à grand orchestre auch vor der versammelten Menge deutscher Naturforscher zu erheben. Die Meinung eines bedeutenden Mannes zu erfahren, ist zwar selbst dann noch werthvoll, wenn er uns über seine Gründe Nichts eröffnet; allein bei so viel bestrittenen Punkten, wie Menschenschöpfung und Seelensubstanz, konnte das bloße Ablegen eines ja überdies schon hinlänglich bekannten Glaubensbekenntnisses an jenem Orte keine Bedeutung gewinnen. So bestand denn der einzige Nutzen dieses Vortrages, den nur das Volksblatt für Stadt und Land 1856 No. 17 tief und gründlich findet, in dem Lärm, den er erregt. Er schürte das schon seit Jahren glimmende Feuer und entflammte den Kampf, dessen Ende sicher Abklärung der Begriffe sein wird. Herrn Wagner selbst ward die Befriedigung zu Theil, im Vorwort einer bald darauf erscheinenden Brochüre "Ueber Wissen und Glauben, mit besonderer Beziehung zur Zukunft der Seelen" erwähnen zu können, daß sein in 3000 Exemplaren gedruckter erster Vortrag binnen wenigen Wochen bereits vergriffen worden sei. Im Grunde entspricht der Werth beider Schriftchen Wagner's ihrer Verbreitung durchaus nicht; was sie durch ganz Deutschland trug, war eben das für die berührten speculativen Fragen trotz allen Leugnens schon vorhandene Interesse. Die 60 Seiten von Wagner's beiden Schriftchen lassen sich leicht in wenig Worte zusammenfassen. Nachdem Wagner in der ersten Schrift: "Menschenschöpfung und Seelensubstanz" kurz die allgemein bekannten Ansichten über Menschenracen dargelegt hat, erklärt er, daß trotz aller Forschung die Wissenschaft noch nicht im Stande ist, die alte Frage zu entscheiden, ob verschiedene Menschenracen der Bibel gemäß von einem Paare abstammen können, daß aber die Naturwissenschaft gegen diese Annahme, mit der nach seiner Meinung das ganze Christenthum stehen oder fallen muß, keinen triftigen Beweis vorzubringen im Stande ist. Im zweiten Abschnitt des Vortrages trat Wagner gegen Vogt's Ansicht über die Seele auf; Vogt will in ihr bekanntlich nur die Thätigkeit des Gehirns erkennen. Das Denken soll vom Hirne abgesondert werden, wie von den Nieren der Urin;

natürlich hört dann nach dem Tode mit dem Gehirne auch die Absonderung auf. Was sagt dagegen Wagner der Naturforscher? Nichts weiter, als daß die Consequenz solcher materialistischen Ansichten zu dem Grundsatze führe: "Lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir todt." —

Die zweite Brochüre über Wissen und Glauben ist gegen einige Einwände gerichtet, welche sein Standpunkt im wissenschaftlichen Publikum gefunden hatte. Man hatte Wagner schon früher vorgeworfen, daß er in seiner Lehre des Nebeneinanderlaufens von Wissen und Glauben eine Art doppelter Buchführung sich eingerichtet habe, die in solchen Dingen unstatthaft sei. Die meisten Forscher mußten wünschen, ihre religiösen und naturwissenschaftlichen Ueberzeugungen in Einklang zu setzen und konnten sich nicht zu verschiedenen Zeiten wie zwei verschiedene Individuen verhalten, im Glauben Dieses, im Wissen Jenes annehmen. Ihr Vorwurf traf vollkommen die Art und Weise, wie Wagner seine Ansicht dargestellt hatte. Die Naturforschung sollte ohne irgend eine Voraussetzung untersuchen, ob die Menschenracen von einem Paare abstammen könnten oder nicht; und doch wollte Wagner das Resultat als unumstößlichen Glaubenssatz, an dem das ganze Christenthum hänge, aus der Bibel schon vorweg genommen haben! Die Bibel wollte es, die Forschung mußte also eines Ja's gewiß sein. Dann aber handelte es sich nicht mehr darum, ob oder nicht, dann konnte das R e s u l t a t der Forschung nicht mehr fraglich sein. Abwarten, zusehen, das durfte Wagner nicht mehr; sondern ganz einfach lag dann für ihn die Sache. Das Facit war bekannt, die Forschung hatte nur noch nachzurechnen. Das Resultat war ausgemacht; die Naturwissenschaft hatte nur noch ihrerseits nach dem Beweise des schon gewissen Glaubenssatzes zu suchen. Hätte Wagner consequentermaßen so gesprochen, so träfe ihn jener Vorwurf der doppelten Buchhaltung nicht; er trifft ihn aber nun um so mehr, als er auch in seinem zweiten Schriftchen nichts Treffendes erwiderte, noch seine Ansicht anders gestaltete. Er setzt vielmehr nur aus einander, daß Glauben und Wissen besondere Organe in unserm Geiste haben, deren Thätigkeiten

wie die von Auge und Ohr neben einander ablaufen, von denen das eine oder das andere verschiedenen Menschen fehlen kann. Nur an gewissen Punkten kommen ihre getrennten Thätigkeiten mit einander in Berührung. Es hat die Naturwissenschaft ihr vom positiven Glauben völlig getrenntes Gebiet und "nur gewisse letzte Bedingungen der natürlichen Dinge oder gewisse geschichtliche Wahrheiten, deren die Offenbarung bei Gelegenheit der Betrachtung der Schöpfung gedenkt, so z. B. die Schöpfungstage, die Schaffung der ersten Menschen, die Sündfluth, geben Berührungspunkte zwischen Sätzen der Naturwissenschaft und kirchlichen Dogmen ab. Bei der Besprechung socher Gegenstände kann zwischen Naturforschern und Theologen Uebereinstimmung oder Dissensus entstehen." Was man erwarten sollte, sagt diese Stelle so wenig, wie irgend eine andere. Wagner, anstatt über die vorhin getadelte Ansicht sich besser, consequenter auszudrücken, wiederholt nur das in sich unklare Verlangen an einen christlichen Naturforscher, von der Abstammung aller Racen von einem Paare überzeugt zu sein und doch noch abzuwarten, ob die Naturwissenschaft dafür oder dawider sich entscheiden werde. "In solchen Fällen verlange ich vom Naturforscher, daß er ganz voraussetzungslos seine Forschungen auf dem Wege der sinnlichen Erfahrung fortführe und die Resultate daraus ziehe. Er spreche denn entschieden aus: in diesem Punkte finde ich Uebereinstimmung mit einer Angabe der Schrift, in anderen nicht." (S. 19 und 20.) Der zweite Abschnitt der besprochenen Schrift über Wissen und Glauben handelt von der Seele und ihrer Unsterblichkeit und enthält etwas mehr als eine bloße moralische Expectoration über die sittliche und religiöse Gefahr materialistischer Ansichten. Als Resultat der Besprechung stellte Wagner am Schluße folgende Thesis auf: "Es befindet sich in der ganzen biblischen Seelenlehre, sofern man in Bezug auf die Entstehung der Seelen dem Generatianismus (Traducianismus) im Gegensatz gegen den Creatianismus folgt, kein einziger Punkt, welcher mit irgend einem Lehrsatze der modernen Physiologie und Naturwissenschaft im Widerspruch wäre. Die Bibel stellt, einem falschen Spiritualismus und

Materialismus gegenüber, in dem richtigen Dualismus des zu einem seelischen Organismus vereinigten Geistes und Körpers die auch physiologisch allein haltbare Grundlage einer wissenschaftlichen Psychologie und Anthropologie auf." (S. 30.) In diesem zweiten nicht unwichtigen Theile der Brochüre traten zu der Frage nach der Seelensubstanz Punkte hinzu, die auf der Göttinger Naturforscher-Versammlung nicht zur Erörterung kamen. Hier nahm der Streit bald eine andere Wendung. Professor Huschke aus Jena nämlich hielt in einer Sitzung der Section für Anatomie, Physiologie und Zoologie einen Vortrag über Gehirnwindungen und deren stufenweise Entwickelung in den verschiedenen Thierclassen bis zum Menschen herauf, nach Alter, Geschlecht und Racen; unglücklicher Weise suchte dieser Gelehrte, der sich übrigens nicht zum Materialismus schlägt, im Gehirne den Ort zu bestimmen, in dem die Seele sitzen könne. Wiewohl nun auch Wagner sonst von einem Sitze oder von Sitzen der Seele sprechen kann, so mißfiel ihm doch Professor Huschke's Placirungsvorschlag so sehr, daß er sich abermals gegen den Materialismus erheben zu müssen glaubte. Er forderte seine Gegner und namentlich Professor Ludwig aus Zürich zu einem wissenschaftlichen Zweikampf über gewisse Grundprincipien ihrer Ansichten auf. Wiewohl man im Allgemeinen gegen derartige halb-wissenschaftliche Debatten mißtrauisch geworden ist, da so häufig nicht Recht behält, wer Recht hat, sondern wer am besten zu raisonniren weiß; so wurde in diesem Falle die Debatte doch gewünscht. Professor Ludwig war leider in dieser Sitzung nicht zugegen, die Debatte wurde daher auf den folgenden Tag verschoben. Mit allgemeiner Spannung sah man ihr anderen Tages entgegen; allein vergeblich, Wagner meldete in einem Schreiben sein Erkranken und das Verbot seines Hausarztes heute das angebotene Duell zu bestehen. Er bat die Debatte auf drei Tage zu verschieben. Inzwischen hatte Wagner schon anderen Tages Kraft genug im physiologischen Kabinet einige Versuche über den Herzschlag lebender Kaninchen anzustellen und einen Vortrag zu halten, bei dem er sich über eine unter den Naturforschern in Circulation gesetzte

Schrift über die Abstammung des Menschen vom Affengeschlecht ereiferte. Herr Ludwig mußte am nächsten Tage abreisen. Als endlich die Debatte Statt fand, beschränkte sie sich auf Besprechung einiger Meinungsverschiedenheiten über Nervenelemente und berührte den speculativen Kern der aufgeregten Frage nur von fern. Dies gerade wurde allgemein bedauert, gerade diesem speculativen Kerne hatte sich das Interesse zahlreicher Unterhaltungen zugewandt.

Das Interesse überdauerte die Göttinger Versammlung, wie es ihm ja auch vorausging. Vogt hatte seine materialistischen Ansichten schon in diversen Schriften ausgesprochen, und war schon 1853 von Herrn von Tirneg in seinen "seelenfreundlichen Briefen" darüber angegriffen. Am entschiedensten trat dann zuerst der Materialismus auf in Moleschott's "der Kreislauf des Lebens" 1852. Moleschott war der Zeit Privatdocent in Heidelberg, in Folge seiner Ansichten verlor er dort die Lehrfreiheit und ist jetzt nach einigen Kämpfen an der Züricher Hochschule angestellt. Einen oberflächlichen Nachfolger seiner Richtung wie seines ersten Schicksals, der Absetzung, fand er an L. Büchner, Privatdocenten zu Tübingen, dessen leider zu viel gelesenes Buch "Kraft und Stoff" bereits die 4. Auflage erlebt hat. Beide Bücher sind in Bayern und Oestreich vom Staate verboten, wie ebenso Vogts schon zum vierten Male aufgelegte Streitschrift gegen Wagner "Köhlerglaube und Wissenschaft." — Schon 1844 hatte Spies in seiner Physiologie des Nervensystems Ansichten entwickelt, die ihn als Anhänger des Materialismus erscheinen ließen. Das bemerkenswertheste Buch materialistischer Richtung ist des Arztes Czolbe 1855 erschienene "Neue Darstellung des Sensualismus." — Das ständige Organ sensualistischer Ansichten ist die in Halle von Dr. Uhle und Dr. Müller herausgegebene Zeitschrift "Natur," die schon im 6. Jahrgang steht.

Die zu diesem Streit vom Idealismus geltend gemachten Ansichten finden sich besonders in Lotze's "Medizinischer Psychologie oder Physiologie der Seele" 1852; in Schaller's "Leib und Seele zur Aufklärung über Köhlerglaube und Wissen-

schaft" 1855; in Erdmann's "psychologischen Briefen" und in seiner aus dem 23. Bande der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik besonders abgedruckten Brochüre "Ueber den Naturalismus, seine Macht und seine Widerlegung" 1854; ferner in Carus bekannten Schriften, in seiner "Psyche" und in dem 1856 erschienenen "Organon der Erkenntniß der Natur und des Geistes;" in K. P. Fischer's "Die Unwahrheit des Sensualismus und Materialismus" 1853 und in den beiden Artikeln J. H. Fichte's "Die Seelenlehre des Materialismus" im 25. Bande seiner Zeitschrift für Philosophie. Einen eingehenden Nachweis der Widersprüche Vogt's hat kürzlich Rudolph Thum gegeben in einer Brochüre: "Vogt's Köhlerglaube und Wissenschaft im eigenen Lichte." Liebig's in München unlängst gehaltene Rede gegen die verkehrten Ansprüche unseres modernen Materialismus ist ist durch die Tagesblätter dem interessirten Publikum bereits bekannt geworden; es wurde überdies in Aussicht gestellt, daß demnächst die Rede selbst einem weiteren Kreise werde dargeboten werden.

Von katholischer Seite trat im vergangenen Jahre gegen Vogt Professor Frohschammer aus München auf, zuerst in einigen Artikeln der Augsburger Allgemeinen Zeitung, die dann zu einem Buche "Menschenseele und Physiologie" zusammengefaßt erschienen. In diesem Jahre hat auch ein protestantischer Pfarrer Fabri aus der Nähe von Würzburg durch seine "Briefe gegen den Materialismus" sich in den Kampf gemischt. Kaum finden sich jetzt noch Titel seltsam genug das überspannte Interesse des Publikums zu reizen. Wer wäre nicht neugierig zu erfahren, was denn Schulz-Bodmer's 1856 erschienene Streitschrift mit ihrem sonderbaren Titel "Der Froschmäusekrieg zwischen den Pedanten des Glaubens und Unglaubens" sagen will. Nennt Hengstenberg die Materialisten Thiermenschen, so spricht das Volksblatt von ihnen unter der Firma "Centauren und Lapithen" und unser Landsmann Hasche nennt sie "die Propheten des Stoffglaubens." — Natürlich haben auch die größeren Erscheinungen der Literatur auf dem Gebiete der

Psychologie von diesem Streit zu reden in diesen letzten Jahren nicht umhin gekonnt. Eine ganze Reihe von Schriften ferner haben den bei diesem Streit zum Vorschein gekommenen Widerspruch von Bibelglauben und Naturwissenschaft erörtert, ich unterlasse sie zu citiren, da ihre Fragen mit unserm Thema nicht unmittelbar zu schaffen haben. Auch mögte es zu weitläufig werden, wollte ich aus allen Journalen und Tagesblättern die Artikel nennen, die zu diesem Streit geschrieben sind. Ich glaube das bisher Genannte genügt als Zeugniß der ungemeinen Verbreitung und Lebhaftigkeit des Streites.

In diesem so plötzlich emporgeschossenen Labyrinthe verschiedener Meinungen sich gleich zurechtzufinden, wird einem ungeübten Denken natürlich schwer, die öffentliche Meinung wird hin und her geschaukelt. Das einfache Hinstellen der möglichen, klaren Gegensätze ist überdies durch unberechtigtes Einmischen fremdartiger Vorurtheile so sehr beeinträchtigt worden, daß man sein nächstes Bemühen auf Beseitigung dieser Vorurtheile lenken muß, um für das Grundproblem erst reinen Boden zu gewinnen. Die gemeinten Vorurtheile liegen in den Consequenzen, welche die feindlichen Standpunkte in Bezug auf sociale und religiöse Ansichten entweder selbst glaubten ziehen oder ihrem Gegner als nothwendig glaubten vorrücken zu müssen. Es ist bekannt, wie sehr Leidenschaft stets die Gemüther der Menschen ergriff, wenn ihrem Denken auf diesen Gebieten ein Gegensatz geboten wurde und wie sehr durch diese leidenschaftliche Erregung stets die besonnene, klare Einsicht getrübt wurde. Müßte es nicht ein großes Glück sein, wenn es möglich oder wohl gar bis zu gewissen Grenzen nothwendig wäre, von dem die Ruhe der Untersuchung trübenden Verhältniß der Streitfrage zur Religion und Sittlichkeit abzusehen oder wenigstens die Grundlosigkeit der über dieses Verhältniß verbreiteten Vorurtheile nachzuweisen? Dies ist es, was ich diesmal noch zu erlangen versuchen will.

Ich fasse zunächst das Verhältniß der entgegenstehenden Ansichten zur Religion ins Auge, und zwar, um nicht weitläufig werden zu müssen, zur positiv christlichen Religion, die

bei der gegenwärtigen Erneuerung dieses allerdings auch schon unter der Herrschaft anderer Religionen geführten Streites am meisten betheiligt war. Ist der Idealismus nothwendig im Einklang mit der Lehre christlicher Offenbarung? ist der Materialismus nothwendig im Gegensatz zu derselben? — Die Antwort auf diese beiden Fragen ist sehr leicht zu geben. Der Materialismus, der alles Uebersinnliche leugnet, trägt damit an seiner Spitze einen Grundsatz, der dem Offenbarungsglauben an einen übersinnlichen Gott widerspricht, der Materialismus ist daher grundsätzlich gegen die Grundlage christlicher Anschauung. Der Idealismus aber, der die Existenz des Uebersinnlichen vertheidigt, hat hierin mit dem Christenthume eine gemeinsame Idee. Allein die Fassung dieses Uebersinnlichen kann eine so sehr verschiedene sein, daß nicht anzunehmen ist, die jeweilige Fassung des Idealismus sei auch stets die christliche gewesen. Für das Christenthum hat dieses Uebersinnliche, Gott, ein persönliches Bewußtsein stets gehabt, dies bildet seine ewige Vorsehung; für den Idealismus Schelling's z. B. war dieses Uebersinnliche ein werdender Gott, der erst im denkenden Bewußtsein der aus ihm sich entwickelnden Wesen zum eigenen Bewußtsein und also erst zur eigenen Persönlichkeit gelangt. Der Idealismus ist also nicht einmal in der Fassung des Hauptprincips mit dem Christenthum in nothwendigem Einklang, geschweige denn in der Annahme aller einzelnen Glaubenssätze, die zum christlichen Bekenntniß gefordert werden. Der bloße Idealismus an sich hat einem christlichen Urtheil gegenüber Nichts vor dem Materialismus voraus; beide sind daher vom Standpunkt positiver Offenbarung gleich oft verdammt worden. Der ganze große Kampf der Geistlichkeit gegen die Philosophie unseres Jahrhunderts war ein Kampf gegen einen solchen mit dem christlichen Bewußtsein nicht harmonirenden Idealismus, denn nur diesen, nicht den Materialismus haben unsre ersten Philosophen seit Leibnitz vertreten. Es ist unmöglich, hier auf das Recht oder Unrecht einzugehen, das auch in diesem Kampfe vorurtheilsvoll gemischt ward; es ist mir nur darum zu thun, daran zu erinnern, daß, wenngleich der Idealismus im Prinzipe

Einigung mit dem Christenthume zuläßt, der Materialismus diese ausschließt, doch nicht entfernt daraus die Freude gerechtfertigt ist, mit der christliche Gemüther jedem idealistischen Buche, das zu dem angeregten Streite erscheint, jetzt häufig entgegenzueilen pflegen. Sie haben nicht Recht, in jedem idealistischen Buch ein Zeugniß für ihre Ansicht zu vermuthen. Der Idealismus hat, ich wiederhole es, in dieser Beziehung vor dem Materialismus Nichts unbedingt voraus. Der Unterschied ist einzig der: der Materialismus, der alles Uebersinnliche leugnet, ist unchristlich; der Idealismus kann unchristlich sein.

Dagegen völlig aus dem Gebiete grundloser Vorurtheile gegriffen sind die Vorzüge, die beide Parteien von Alters her in Betreff der Folgen, die ihre Ansichten auf Sittlichkeit ausüben sollten, gegen einander abgewogen haben. Den Materialisten ist stets vorgeworfen, daß, weil sie die Unsterblichkeit der Seele und somit das jenseitige Gericht, dazu die Willensfreiheit leugneten, ihrer Sittlichkeit aller Halt genommen sei und ihr Grundsatz zu einem Leben führen müsse, dessen einziger Gesichtspunkt sei, iß und trink, denn morgen bist du todt! — Gegen diese alberne Anschuldigung haben nun die Materialisten oftmals mit Recht auf ihr eigenes Leben oder auf das ihrer Gesinnungsgenossen hinzeigen können. Epikur unter den Griechen war einer der ersten, der die Forderung irdischer Glückseligkeit zur Grundlage eines philosophischen Sittensystems machte; wenn nun auch später die Bezeichnung Epikuräer denen beigelegt wurde, die in sinnlicher Schlemmerei ihr irdisches Vergnügen suchten, so war doch Epikur weit entfernt, sein Prinzip also zu verstehn. Sein höchstes Glück blieb das Streben nach Tugend; der Nachruhm läßt uns glauben, daß seine Worte mit seinem Thun im Einklang waren. Ebenso ist es mit manchem der Hauptvertreter des modernen Materialismus, wie er sich am Ende des vorigen Jahrhunderts in Frankreich geltend machte. Starb auch der Materialist Lamettrie in Folge seiner Unmäßigkeit bei einem Gastmahle im Hause des englischen Gesandten Tyrconnel zu Berlin, also, wie man sagen könnte, in Folge buchstäblicher Erfüllung jener falschen Consequenz; so gab man

dagegen einem andern gleichzeitigen und weit tieferen Materialisten, dem Herrn von Holbach, bekannt durch sein Système de la nature, nach seinem Tode allgemein das Zeugniß, daß man nie einen einfacheren, wohlthätigeren Menschen kannte. Seine idealistischen Freunde sagten ihm nach: er that das Gute ohne Hoffnung auf jenseitige Belohnung, er war tugendhafter als wir. Mag man über diesen letzten zu Gunsten der Unsterblichkeitsleugner nur allzu häufig angewandten Gemeinplatz denken, wie man will, so viel ist doch gewiß, daß Idealisten dieses Lob nicht einem Menschen nachrufen würden, der aß und trank und morgen todt war. Allein, wie weit man auch die Berufung auf die Erfahrung, auf Beispiele der Geschichte ausdehnen mag, sie kann den Streit niemals entscheiden, das Princip des Materialismus muß man fragen, das zu sinnlicher Genußsucht führen soll. "Deine Moralität ist die aller unmoralischste, die erbärmlichste, eitelste, nichtigste Moralität von der Welt, wenn sie aus dem Glauben an Unsterblichkeit herkommt," sagt L. Feuerbach, der philosophische Urheber des jetzigen Materialismus. "Folge unverzagt deinen Trieben und Neigungen, aber allen! Dann wirst du keiner einzigen zum Opfer fallen," sagt er ein ander Mal. — Wohlan denn, kann der Materialismus seinen Gegnern erwidern, wenn wir allen Trieben folgen sollen, können wir dann nur unserer Zunge leben? Hört unser Bedürfniß nach dem Wahren, Schönen und Guten auf ein irdisches zu sein, weil wir nicht an die Fortsetzung desselben im Jenseits glauben? Dies ist es denn auch, was Vogt, Moleschott, Büchner und alle anderen gegenwärtigen wie früheren Materialisten den Angriffen ihrer Gegner mit Recht erwidert haben. Aber umgekehrt, sind denn die Idealisten in den Augen der Materialisten so tadelnswürdig, wenn sie für die mangelnde Ausgleichung von Glück und Verdienst auf dieser Erde ein zukünftiges Leben fordern, ist es wahr, daß sie dadurch unthätig gegen die Leiden des Diesseits werden müssen? — So oft auch dieser Hoffnung auf das Ueberirdische eine Abkehr vom Weltlichen, ja eine gründliche Ver-

achtung desselben gefolgt sein mag, das Princip zieht diese Folge nicht nothwendig nach sich. In unserer Zeit gewinnt auch die gesunde Anschauung, die Beides zu vereinigen weiß, bereits die Oberhand. Ich kann die größere Seligkeit des Jenseits hoffen, auch ohne das kleinere Glück des Diesseits zu verkennen; kein Mensch wird dieses Leben zu einem fleckenlosen Ideale sich auszumalen im Stande sein, und kein Mensch hat das Recht ein unerträgliches Jammerthal daraus zu machen. Die Erfahrung des Lebens und der Geschichte zeigt uns allerdings in manchen Ländern, daß die allzu große Beschäftigung mit dem Uebersinnlichen im Gottesdienst und im Gebet ein Volk in irdisches Verderben stürzen, seine Wohlfahrt untergraben kann; allein das Uebermaaß verdammt ja nicht das richtige Maaß. Es ist ja nicht unmöglich, daß man bete und arbeite zugleich. Und blickt man weiter in die Geschichte, so gehört doch wirklich eine grenzenlose Verblendung dazu den wohlthätigen Einfluß des Christenthums mit seiner Unsterblichkeitslehre und zum Theil durch sie auf die Hebung der Begriffe von der sittlichen Würde des Menschen zu verkennen. In diesem Punkte der Unsterblichkeitsfrage also sind die von beiden Seiten gezogenen Consequenzen und ihr vermeinter Nachtheil für die allgemeine Sittlichkeit vollkommen unbegründete Hypothesen. Dasselbe trifft den zweiten Punkt, die Annahme oder Leugnung des freien Willen.

Hier hat man stets die besonders incriminirte und verdächtigte Seite des Materialismus suchen wollen. Man hat ihm vorgeworfen, mit der Leugnung des freien Willens falle für ihn auch die Unterscheidung von Gut und Böse und damit alle sittliche Zurechnung. Die Gesellschaft, der Staat behalte daher nicht mehr das Recht, sich gegen die Uebergriffe des Bösen zu schützen. Diese Sätze folgen entweder nicht aus einander, oder sie sind überhaupt falsch. Zunächst ist es nicht wahr, daß mit der Leugnung des freien Willens der Unterschied von Gut und Bös verschwindet, das einzige, was aufgehoben ist, ist die Möglichkeit aus freien Stücken gut oder bös zu sein. Auf diesem Standpunkt stand Luther, wie von den Katholiken mit Recht behauptet, und protestantischerseits

mit modernisirender Umgestaltung der lutherischen Ansichten geleugnet wird. Nach Luther sind in Folge der Erbsünde die Menschen von der Sünde völlig eingenommen, und es ist einzig und allein das Werk einer unbegreiflichen Gnadenwahl Gottes, daß einige Menschen dem Guten folgen. "Also gar leidet die Gnade nicht, sagt er," bei sich irgend ein Fünklein oder Meitlein vom freien Willen." (Luther's Werke, ed. Walch. T. XVIII. S. 2460. 635.) Frei sind wir nie, entweder sind wir böse unter Satans Zwang, oder gut unter Gottes Gnade. Also ist des Menschen Wille ein Mittel zwischen Gott und Satan, und lässet sich führen, leiten und treiben wie ein Pferd oder ander Thier. (s. ebend. S. 2122. 124.) Man hat von moderner Anschauung aus geglaubt sagen zu dürfen, Luther habe dem Willen doch die Freiheit gelassen, die Gnade anzunehmen oder zu erbitten; überhaupt habe er den Stand unserer Freiheitsfrage garnicht gekannt, bei ihm sei es keine Frage, ob wir in gewöhnlichen Dingen uns so oder auch anders bestimmen könnten, bei ihm handele es sich nur darum, ob wir ohne Gottes Gnade das Gute erreichen könnten oder nicht. Diese Auffassung ist aus dem Schreiben Luthers an Erasmus von Rotterdam nicht zu rechtfertigen. Er ist nicht der Meinung, der freie Wille "könne anfahen aber nicht vollbringen." (ibid. S. 2126. 129.) Um seine Gegner in Verlegenheit zu setzen, fragt Luther sie, was denn die Wirksamkeit des freien Willens sei. "Das bitten wir allein, daß ihr doch anzeigt, was für ein Werk, was für ein Wort, was für einen Gedanken der freie Wille vermöge oder was er sich unterstehen könne, damit er sich bereitet zur Gnade. Als daß ich ein grob Exempel setze: Wir fragen darnach, ob die Kraft könne beten, Allmosen geben, den Leib züchtigen, denn vermag der freie Wille so was, so muß es ja ein Werk sein." (S. 2140. 154.) Die Bejahung dieser Fragen nun hält Luther für einen Abbruch an der göttlichen Gnade, die nach einer unbegreiflichen Erwählung diesen in seiner Sünde läßt und jenen zum Guten bildet. Ihr gegenüber verwirft er die Lehre von der Willensfreiheit, mit der wir Gottes Güte oder Zorn sollen annehmen oder ausschlagen

können. (S. 2285. 386.) "Die Kraft des menschlichen Willens, sagt er zu Erasmus S. 2180. 217, nennest du hier, daß der Mensch vor anderen Thieren vermöglich und dazu geschickt sei, daß er kann ein Ding wollen und nicht wollen, erwählen etwas oder verachten, annehmen etwas oder ausschlagen, und was dergleichen Werke sind des Willens." Zeigt dies nicht klar, daß Luther auch die Merkmale nicht außer Augen gelassen hat, die wir jetzt mit dem Begriffe des Willens verbinden? Luther sagt zwar einmal, wenn wir das Wort freier Wille ja nicht wollten fahren lassen, so sei es nur anzuwenden im Verhältniß zu Dingen unter uns. Als mit Acker, Haus, Hof mag ich schaffen, wie ich will; "wiewohl," fügt er indessen gleich hinzu, "dasselbige dennoch auch regiert wird allein durch Gottes Willen. Gegen Gott aber und in Sachen, die die Seligkeit antreffen," fährt er fort, "hat der Mensch gar keinen freien Willen, sondern ist gefangen und unterworfen Gottes oder Satans Willen." (S. 2129. 134.) Luther war ein harter Geist, der nicht vermitteln konnte, er konnte sich in den modernen Widersprüchen nicht zu recht finden, nach denen ohne Wollen keine Gnade und doch auch ohne Gnade kein Wollen sein soll. Bei ihm hieß es nur Gnade oder freier Wille, er entschied sich für die erste und leugnete den zweiten gänzlich. Aber — um nach diesem der Wichtigkeit der Sache wegen nothwendigen Excurs zurückzukommen auf meinen Ausgangspunkt — hat Luther darum geleugnet, daß Gut und Bös das absolut unumstößliche Gesetz des göttlichen Willens sei? Gewiß nicht. Diese Leugnung erscheint also nicht als nothwendige Folge der Willensleugnung. Auch die Materialisten, obgleich auf anderem Standpunkt, haben daher mit vollem Recht diese ihnen aufgebürdete Folgerung zurückgewiesen. Sie sehen allerdings die Gesetze der Sittlichkeit nicht als unbedingte Forderungen des göttlichen Willens an, aber doch als bedingte Forderungen unserer menschlichen Natur. Während die Gläubigen sagen, wir müssen gut zu werden streben, um Gott zu gehorchen, sagt der Materialist, auch wir müssen gut sein, um unserem Glückseligkeitstriebe zu genügen. Der Ausgangspunkt ist freilich bei Beiden sehr

verschieden, aber zeigt nicht trotzdem das Leben in all' ihrem sittlichen Thun und Meinen doch große Uebereinstimmung? Und ist es nicht gerade wahr und schön, daß das, was der Gläubige Gebot Gottes nennt, zugleich so tief in dem Bedürfniß unserer Seele wurzelt, daß es dasselbe bleibt, wenn der Ungläubige ihm den Namen eines Naturgebotes auflegt? Ist nicht das Gottesgebot zugleich auch unser wahres Naturgebot? Ich verkenne nicht die bleibende Verschiedenheit; im Prinzip hat der Gottesgläubige eine bestimmte Anzahl unabänderlicher Sittengesetze erhalten, der Materialist aber nur unter einer Menge veränderlicher Sittenregeln die bleibenden gefunden, die er daher als unumstößliche Gesetze unsrer Natur annimmt. Aber kommen auf so verschiedenem Wege nicht Gläubige und Ungläubige doch zu denselben Resultaten? Zeigt die Erfahrung nicht überall dieselben Sittengebote, seien sie erhalten oder gefunden; sehen wir nicht überall dasselbe sittliche Thun und Streben? Unbestimmtheit ist auf beiden Seiten möglich; kann der Ungläubige zweifeln, ob ein Sittengesetz ein unveränderliches sei, oder ob es zu den unumstößlichen gehöre; so kann der Gläubige bei Collisionen mehrerer Gebote rathlos in Zweifel und Schwanken gerathen, welchem er folgen solle. Und wenn nun der Materialist in solchem Schwanken seines Gewissens fehlen und in das Recht eines Andern übergreifen sollte, hat dann der Staat ihm gegenüber etwa das Recht verloren, sich und seine Mitbürger nach den bestehenden Gesetzen gegen ihn zu schützen? Daß er bei anderem Prinzip oder bei mangelnder Willensfreiheit nicht anders handeln konnte, als er that; kann das den Staat verhindern, das herrschende Gesetz auch an ihm zu vollstrecken? Muß ich etwa das Gift weniger behutsam in schwarze Dosen thun, um den Schaden seiner Wirkung zu verhüten, weil das Gift doch eben nicht anders kann, als giftig wirken? Oder muß es mir gleich sein, ob ich Zucker oder Arsenik in meinen Kaffee werfe, weil doch das eine nicht dafür kann, daß es mir schmeckt, noch das andere, daß es mir schadet? So albern hier diese Consequenzen sind, so irrig sind sie in jenen Verhältnissen. Es bleibt der Haß des

Bösen in uns, selbst wenn das Böse nur den Namen des unserer Natur Schädlichen trägt; es bleibt das Recht vor diesem Schaden zu bewahren und gegen verübten Schaden die schützenden Gesetze zu vollstrecken. Was liegt daran, wenn man diese Vollstreckung nicht mehr Strafe nennen will, wo man bei der Leugnung der Willensfreiheit den gewöhnlichen Begriff der Zurechnung nicht gebrauchen kann? Was liegt am Namen Strafe, wenn doch die Sache bleibt? —

Die Möglichkeit, daß aus dem Schwanken der Bestimmung der festen und unveränderlichen Sittengesetze gefährliche oder völlig unberechtigte Forderungen entspringen können, kann ein unbefangener Beurtheiler gewiß um so weniger außer Acht lassen, als gerade die Materialisten unserer Tage, wie es scheint, durch ihre Einsicht in den Stoffverkehr sich in besonders hohem Grade dazu berufen glauben, das sociale Leid der Menschheit aufzuheben und das Strafrecht umzugestalten. Ich verkenne auch nicht, daß selbst gebildete Leute, geschweige denn ungebildete der Gefahr ausgesetzt sind, zu meinen, wenn sie keinen freien Willen hätten, so könnten sie ja nur die Hände in den Schooß legen und es eben gehen lassen, wie es gehen wolle; aber diese Ansicht bleibt immer unverständig und ihre Gefahr fürs Leben stets höchst unbedeutend. Besitzt man keine Willensfreiheit, hat man dann noch die Freiheit, die Hände in den Schooß zu legen, wenn man es nicht eben muß? Man kann sich dreist beruhigen, bei der verbreiteten Lebenslust wird diese Gefahr des Fatalismus, der unthätig abwartet, ob die gebratenen Tauben angeflogen kommen, nicht eben groß sein. Bleibt aber doch unleugbar die Gefahr vorhanden, daß Mißverständniß des Prinzips den Muth, die Zuversicht, die Thatkraft unserer Seele lähmt, kann das ein Grund sein, die rechte Auffassung des Prinzipes zu verwerfen? Soll eine Ansicht nach möglichem Mißverständniß gerichtet werden? Wäre nicht dann die Lehre von der Gnade gleichfalls verwerflich, weil, wo sie mißverstanden wird, das Vertrauen auf eine andere Hülfe die eigene Thatkraft des Menschen ganz vernichten kann? — Bekennen wir freimüthig, daß es unmöglich ist, um der

Sittlichkeit willen einen besonnenen Materialismus zu verdammen.

Und nun der Idealismus? Entspricht er mehr den vermeinten Ansprüchen der Sittlichkeit in Betreff seiner Ansichten vom freien Willen? — Auch über den freien Willen, wie über die Unsterblichkeit denken nicht alle Idealisten auf dieselbe Weise. Kant, ein entschiedener Idealist aus moralischem Grundsatz, vertheidigte die Willensfreiheit. Schelling dagegen hat im Grunde den freien Willen völlig geleugnet. Am Anfang aller Dinge sollen unsre ewigen Seelen sich selbst bestimmt haben so zu sein, wie sie nun im wirklichen irdischen Leben nothwendig handeln müssen. Fehlt hier die Freiheit, so oder so zu handeln, was liegt uns dann an jener unbegreiflichen vorzeitlichen Selbstbestimmung, die mit uns alle Dinge theilen, die ihrem eigenen Gesetze folgen! — Schopenhauer, der idealistisch den Willen als das wahre Wesen aller Dinge ansieht, meint doch, daß jeder tiefe Denker die Wahlfreiheit verwerfe. Der Idealismus an sich hat also auch in diesem Punkte Nichts vor dem Materialismus voraus. Idealismus und Leugnung der Willensfreiheit schließen sich nicht aus; ja, daß man bei dieser Leugnung selbst gläubiger Christ sein kann, ist ja an Luthers eigenem Beispiele schon gezeigt. Und Luther, entfernt diese Ansicht für eine moralisch gefährliche zu halten, sieht in ihr vielmehr das einzige Heil für unsre arme Menschenseele. Nach seiner Meinung stellte Gott die schärfsten sittlichen Gebote, nicht in der Meinung, daß wir sie erfüllen könnten, sondern einzig in der Absicht, daß wir ihnen gegenüber demüthig unsre eigene Ohnmacht fühlen lernten. Auf diese Weise versetzt er uns in den Zustand der Zerknirschung, in dem seine Güte und Gnade sich unsrer am leichtesten annehmen kann. Aber nie können wir selbst uns in diesen Zustand versetzen, nie durch eigenes Streben ein Recht auf Gnade erlangen; wir alle sind Gott gegenüber Schuldner, und wie es in dem Belieben eines Schuldherrn steht, dem einen seine Schuld zu erlassen, dem anderen nicht, so auch ist Gott vollkommen frei in seiner Gnadenwahl. Den Grund derselben können wir nicht begreifen; für das

fragende Warum hat Luther nur den derben Zuruf: "Hier gebührt es aller Welt das Maul zu halten!" (S. 2115. 108.) Wir müssen dieser Frage nach dem Grunde der Gnadenwahl entsagen, wir müssen im Gefühl unsrer Willenslosigkeit demüthig zerknirscht sein, um für die sittliche Reinigung durch Gottes Gnade empfänglicher zu werden. So fordert also Luther gerade um der Sittlichkeit willen die Leugnung unsrer Willensfreiheit. Ist auch diese Auffassung ein unbegründetes Extrem, das unsre moderne Theologie zu vermeiden wußte, so zeigt es doch, gleich allen andern versuchten Lösungen, wie schwach die Verbindung irgend einer derselben mit dem sittlichen Leben ist, wie freien Spielraum hier die Deutung hat.

Ist es nun bei einem solchen Stande der Dinge nicht Pflicht eines jeden Menschen, der nach Wahrheit strebt, sich solcher das Erkennen derselben erschwerenden Vorurtheile zu entäußern? Wird es nicht Pflicht, die Frage nach dem Rechtsstreit zwischen Materialismus und Idealismus in den heute gezogenen Schranken frei von den unbegründeten socialen und religiösen Seitenblicken zu entscheiden? Dies zu versuchen soll mein Bemühen sein; vergessen wir fortan die falschen Consequenzen, die man gezogen hat, um die möglichen Gegensätze in ungetrübter Schärfe klar zu erkennen und um so leichter ihr Recht und Unrecht, ihren Werth und Unwerth zu entdecken.

Zweite Vorlesung.

Wenn man erkannt hat, wie gar mißlich es doch ist, den Werth und Unwerth der möglichen Gegensätze unter den Versuchen, das schwierige Problem von Leib und Seele zu lösen, nach ihren religiösen und sittlichen Folgerungen zu beurtheilen, wenn man erkannt hat, wie unberechtigte Vorurtheile sich in den Meinungsstreit darüber gemischt haben; wie müßte da nicht Jeder wünschen, daß sich das Urtheil prüfend nur an die Wahrheit oder Unwahrheit der Sache wende! Was überhaupt soll bei Erörterung der Wahrheit im Anbeginn dies Schielen auf Rücksichten, die außerhalb der Sache stehen? Wir dürfen gewiß der Ueberzeugung leben, daß Wahrheit und Sittlichkeit sich nie zu widersprechen brauchen, aber könnten wir die Wahrheit darum je nach vermeinten Forderungen der Sittlichkeit verwerfen? Kann denn der Mensch, der nach Erkenntniß ringt, je etwas Anderes wollen, als Wahrheit? Könnte er je einer gewonnenen Einsicht seine Anerkennung verweigern, weil sie ihm in dieser und jener Hinsicht gefährlich scheint? Die innere Zustimmung kann kein Denkender der erkannten Wahrheit mehr versagen, mögte er ihr vielleicht auch um Anderer willen die weitere Verbreitung noch entziehen wollen. So lange wir eine Einsicht suchen, glauben wir immerhin, das wahre Resultat der Forschung werde den Grundsätzen, die uns heilig sind, nicht widersprechen; sobald wir aber eine Einsicht gewonnen haben, müssen wir unsre anderen Grundsätze nach der erkannten Wahrheit regeln und selbst diejenigen, die uns bisher am heiligsten gegolten,

für Täuschung erklären, wenn sie der Wahrheit wirklich widersprechen. Die Wahrheit kann sich mit Jeglichem vertragen, das wir zum Wohl der Menschheit für nothwendig halten müssen. Folgen wir daher in unserm Streben nach Erkenntniß nur dem Zug nach Wahrheit und schätzen Werth und Unwerth einer gewonnenen Ueberzeugung zunächst nach diesem Maaße. Wir können ruhig sein, bei solchem besonnenen Streben werden die Schlüsse übereilter Forschung bald entwerthet in ihrem falschen Scheine dastehen; das wahre fortgesetzte Streben nach Erkenntniß giebt bessere Mittel das Blendwerk falschen Wissens zu zerstreuen, als unberechtigte Verdammungsurtheile, die man aus andern Gebieten so oft herbeigezogen hat. In diesem Sinne hat schon zum angeregten Streite der Arzt Virchow gewiß sehr beherzigenswerthe Worte ausgesprochen. "Wir leugnen nicht, sagt er, daß in der That die naturwissenschaftlichen Erfahrungen Schlußfolgerungen zulassen, welche nichts weniger als beruhigend für den gegenwärtigen Zustand der Dinge lauten und welche oft genug dazu benutzt worden sind, den Umsturz des Bestehenden offen zu predigen. Aber mit Entschiedenheit können wir verlangen, daß, so wenig als der Werth des Christenthums beurtheilt werden darf nach jedem Einzelnen, welcher sich Christ nennt, auch die Bedeutung und das Wesen der Naturwissenschaft nicht aus den Irrthümern erschlossen werde, zu denen sie führen kann. Die wahrhaften Resultate aber, welche die Naturforschung liefert, kann kein Dogma vernichten, und die praktischen Folgerungen, welche daraus abgeleitet werden, mögten das Hereinziehen der Religion in den Kampf am wenigsten räthlich erscheinen lassen. Denn entweder sind sie falsch und dann bietet die Wissenschaft die besten Waffen um sie zu widerlegen, oder sie sind richtig und dann giebt es keinen andern Weg, ihre Gefährlichkeit in den Händen der Gegner zu beseitigen, als sie anzuerkennen und auszuführen." — In solchem Sinne nun wünsche ich die Wahrheit der sich entgegenstehenden Ansichten an der Sache selbst zu prüfen. Beginnen wir damit, nach der wissenschaftlichen Beweisbarkeit der materialistischen Meinungen über das Verhältniß von Leib und Seele zu fragen!

Ist es wahr, daß die Naturwissenschaft uns zwingt, die Existenz alles Uebersinnlichen und somit auch die eines unstofflichen Geistes zu leugnen? Ist es wahr, daß die Physiologie uns beweisen kann, das Denken sei eine Bewegung in den Nerven, das Bewußtsein sei die Thätigkeit des Gehirns, wie die Gallenabsonderung eine Thätigkeit der Leber? Ist es überall wahr, daß unsre geistigen Thätigkeiten in dieser materialistischen Erklärung uns begreiflich werden? Dies sind die Fragen, die zu erörtern heute meine Absicht ist.

Ehe ich indessen auf diese letzten das Verhältniß von Leib und Seele unmittelbar betreffenden Fragen eingehen kann, muß ich ein wenig weiter ausholen. Die Ansichten der Materialisten über unsern Geist ruhen auf dem tieferen Grunde ihrer ganzen Weltanschauung und bis auf einen gewissen Grad muß ich daher diese zunächst ins Auge fassen. Bei den Materialisten pflegt die Leugnung unsrer unstofflichen Seele schon Folge ihrer Leugnung alles Uebersinnlichen zu sein. Weil nach ihnen überhaupt Nichts existirt, was nicht sinnlich wahrnehmbar, also räumlich ausgedehnt erscheint; so kann auch die Seele als solch Uebersinnliches nicht existiren, so kann auch sie nur die Thätigkeit, die Bewegung eines Stoffes sein. "Wenn der Satz," sagt Moleschott und wiederholt im selben Sinne Büchner, "daß Mischung, Form und Kraft einander mit Nothwendigkeit bedingen, daß ihre Veränderungen allezeit Hand in Hand mit einander gehen, daß eine Veränderung des einen Gliedes jedesmal die ganz gleichzeitige Veränderung der beiden andern unmittelbar voraussetzt, auch für das Hirn seine Richtigkeit hat, dann müssen anerkannte stoffliche Veränderungen des Hirns einen Einfluß auf das Denken üben. Und umgekehrt, das Denken muß sich abspiegeln in den stofflichen Zuständen des Körpers." Ueber dieses erste Wenn nun ist bei keinem der genannten Materialisten, weder bei Moleschott, Büchner noch Vogt eine Frage. Es ist ihr immer wiederkehrender Refrain: Stoff und Kraft sind immer zusammen, die Kraft ist kein stoßender Gott außerhalb des Stoffes, kein übersinnliches Wesen, das mit Polypenarmen aus einem Stofftheilchen heraus andere an sich zieht. "Die

Materie ist," sagt Dubois-Reymond, "nicht wie ein Fuhrwerk, davor die Kräfte, als Pferde, nach Belieben nun angespannt, dann wieder abgeschirrt werden können. Ein Eisentheilchen ist und bleibt zuverlässig ein und dasselbe Ding, gleichviel ob es im Meteorstein den Weltkreis durchzieht, im Dampfwagenrade auf den Schienen dahin schmettert, oder in der Blutzelle durch die Schläfe eines Dichters rinnt. So wenig als in dem Mechanismus von Menschenhand ist in dem letzteren Falle irgend Etwas hinzugetreten zu den Eigenschaften jenes Theilchens, irgend Etwas davon entfernt worden. Diese Eigenschaften sind von Ewigkeit, sie sind unveräußerlich, unübertragbar." Bis so weit behauptet der Materialismus noch Nichts, was nicht auch der Idealist vertreten kann. Behauptet wird nur, daß bestimmte Stoffe stets ihre bestimmten Eigenschaften gehabt haben und nicht bald diese, bald jene Kraft besitzen können. Diesen Satz kann auch eine idealistische Ansicht, welche die Einheit von Seele und Leib vertheidigen will, zu dem ihrigen machen, sie kann für diese bestimmte Idee der Einheit als Träger entweder einen stets bestimmten Stoff voraussetzen oder eine Idee, einen Gott annehmen, der eben diese Einheit zu einer gewissen Zeit aus sich zum Leben ruft. Die erste Annahme stimmt bis auf einen gewissen Punkt mit jener Behauptung des Materialismus überein; der letzten idealistischen Anschauung aber widerspricht der strenge Materialismus. Seiner Anschauung nach sind ursprünglich lauter kleinste Stofftheilchen, Atome; durch die Bewegung dieser entstehen verschiedene Zusammenballungen, so die Weltkörper, so auf ihnen die Einzelwesen, die Organismen. Es leuchtet ein, daß bei dieser Anschauung Alles darauf ankommt, festzusetzen, welcherlei Atome ursprünglich und ewig sind und welcherlei ihre ewige Eigenschaft ist. Fänden sich unter diesen Stofftheilchen auch solche, deren ewige Eigenschaft das Denken wäre, so wäre damit auch manchem Idealisten gedient, der nach solchem ewigen Träger seiner unsterblichen Seele gesucht hat. Ja, seltsam genug haben besonders Menschen mit idealistischer Neigung nach solchem Stoff sehnsüchtige Blicke geworfen, den

Materialisten kam derselbe nicht in den Sinn. Vielmehr schlossen ihre weiteren Ansichten einen solchen aus. Ihre Seele brauchte für sich keinen besonderen Stoff, eine besondere Verbindung des ordinairen Stoffes genügte ihr. Diese Beschränkung erscheint im günstigsten Falle nur als Unfertigkeit des Materialismus; im schlimmeren Falle aber, wo diese Beschränkung als nothwendig ausgeschrieen wird, erscheint sie als Oberflächlichkeit, da ihr Recht durchaus nicht zu beweisen ist. Und dieser letzte Fall ist der gewöhnliche. Prüft man mit Aufmerksamkeit die genannten materialistischen Schriften über diese Frage nach der Mannichfaltigkeit und Beschaffenheit dieser letzten Grundtheile, so wird man über den Kernpunkt wenig Aufschluß finden. Moleschott und Büchner bekennen es selbst, daß ihnen darüber noch Nichts bekannt sei; ja Büchner ist selbst unklar genug bei dieser Gelegenheit seinen ganzen Standpunkt zu verlassen und diese kleinsten Theile für unendlich theilbar zu erklären. Hätte doch Moleschott auch hierüber sich ausgesprochen, wie gern hätte Büchner gewiß auch diesmal die Worte des Meisters nachgeschrieben! So aber nun, da Moleschott schwieg, sagte Keiner von ihnen, was ihre consequenteren Vorgänger unter den Griechen längst gesagt, daß diese kleinsten Theilchen wohl mathematisch theilbar noch zu denken wären, daß sie aber in Wirklichkeit nicht mehr getheilt werden könnten oder weiter getheilt nicht mehr vorkämen. Daß Moleschott, Büchner und andere Materialisten unserer Tage oberflächlich genug waren, gerade diesen Hauptpunkt ihrer ganzen Lehre unbebaut, brach liegen zu lassen, ist ihnen von einem schärferen Denker ihrer Richtung dem schon erwähnten Arzte Czolbe bereits vorgeworfen. Czolbe selbst versucht es den Schleier, der vor diesem Räthsel der Weltbildung aus kleinsten Stofftheilchen hängt, ein wenig mehr zu lüften. Er geht von der Annahme aus, daß diese kleinsten Theilchen unmöglich alle gleich groß sein können; denn wären sie dies, so wirkten sie alle gleichmäßig auf einander, zögen sich alle gleich stark an und es käme also keine Bewegung in die Welt. Die alten griechischen Atomiker glaubten diese dadurch einzuführen, daß

sie annahmen, die Atome seien ganz runde kleine Kugeln, die eben ihrer Rundheit wegen gar nicht still liegen könnten. Das träfe aber natürlich nur für jede einzelne zu, die man auf einer Ebene zur Ruhe bringen wollte; denken Sie sich aber diese Kügelchen zu einem Haufen an einander gelegt, etwa wie Kanonenkugeln gelagert zu werden pflegen, so würden auch die kugelrunden Atömchen ruhig liegen können wie diese. Czolbe suchte daher diesen Weg der Erklärung nicht. Er setzt vielmehr voraus, die Atome seien von Anfang ungleich groß; durch diese Verschiedenheit ist die einwirkende Kraft des einen auf das andere verschieden, das größere Atom kann vermöge seiner größeren Kraft das kleinere anziehen, — die Bewegung ist da, im Kleinen ein Wiederspiel von der Bewegung, die uns im Großen Sonne, Mond und Sterne am Himmel zeigen. Und diese Bewegungen nun, die einzig und allein die verschiedene Größe der kleinsten Stofftheile bewirkte, genügt dem Doctor Czolbe das ganze mannichfaltige Gebäude der Himmelskörper und auf ihnen oder doch wenigstens auf unserem Himmelskörper alle mannichfaltigen Gestaltungen des Thier- und Pflanzenlebens entstehen zu lassen? — Entstehen zu lassen? nein! denn auch darüber hat Czolbe seine eigenen Ansichten. Aber allerdings auf dieser verschiedenen Bewegungsmöglichkeit beruht nach ihm die ganze Mannichfaltigkeit der Welt. Wie das möglich ist, in wie mannichfaltigen Größen die Atome existiren, ja darüber hat Czolbe uns eben so wenig belehren können, wie seine materialistischen Vorgänger über die Verschiedenheit der kleinsten Stofftheilchen Etwas vorzubringen wußten. Hier wird wohl Mancher bei sich denken, es sei doch meinerseits ein gar zu schweres Verlangen, daß mir der Materialist alle Sorten von Stofftheilchen aus dem unendlichen Weltlager vorzeige. Gewiß das ist ein schweres Verlangen, auf dessen Befriedigung wohl nicht gerechnet werden darf; aber ohne diese wird es auch Niemandem klar vor die Augen treten, wie bloße Stoffanziehung verschieden großer Theilchen den ganzen bunten Unterschied von Pflanzen und Thieren, der vor uns sich ausbreitet, begründen mag. Man wird zum mindesten ohne Befriedigung jenes Verlangens den wissen-

schaftlichen Beweis dieser sonderbaren Behauptung für durchaus nicht in Aussicht gestellt erachten. Wird dennoch vorgegeben, daß diese Annahme wissenschaftlich bereits entschieden sei, so halte ich diesen Ausspruch für das Zeichen eines oberflächlichen Denkens. Czolbe, der seine Erklärung nur als anschaulicher denn andere bezeichnet, hat sich einer solchen Oberflächlichkeit nicht gerade schuldig gemacht. Aber seine materialistischen Vorläufer scheinen insgesammt so oberflächlich ihren gelegentlichen Auslassungen über diese von ihnen niemals gründlich erörterten Punkte den Werth einer ausgemachten Wahrheit beizulegen. Obwohl sie direct über die Natur der kleinsten Theile Nichts zu wissen bekennen, scheinen sie hinterher doch vorauszusetzen, daß die kleinsten Theile der 63 chemischen Elementarstoffe diese unveränderlichen, mit ewigen Eigenschaften ausgerüsteten Atome seien. Abgesehen von der möglichen Erweiterung unserer Einsicht, die uns noch neue Elementarstoffe entdecken oder die alten noch weiter als bis jetzt möglich zu zerlegen lehren könnte, leidet die Ansicht, die man auf diese Grundlage gebaut hat, an zwei Schwächen. Die erste ist, daß die materialistische Naturforschung, die sich nur auf die Erfahrung beruft, nie beweisen kann, weder daß ein Stoff ewig existirte, noch daß er ewig dieselbe Eigenschaft besaß. Ewig ist ein Wort, das der Materialismus aus dem Katechismus seines Wissens streichen muß, sobald er nur von Thatsächlichem, Bewiesenem sprechen will. Die Ewigkeit entzieht sich seiner Erfahrung und das ganze Menschengeschlecht kann seinen Mangel nie bis zur Ewigkeit ergänzen. Ueberdies datirt der Materialismus selbst die Möglichkeit des Beweises von der Ewigkeit des Stoffs und seiner Eigenschaften erst, wie Moleschott in seinem materialistischen Geschichtskalender genau verzeichnet hat, vom 8. Mai des Jahres 1790, von welchem Tage an auf den Vorschlag Talleyrands in Paris Lavoisier die Arbeit unternahm eine Einheit des Maaßes, das Meter, festzusetzen, wodurch die genaue Wägbarkeit des Stoffes ermöglicht wurde. Also erst seit 1790 haben wir die Ewigkeit des Stoffs bewiesen! Die zweite Schwäche trifft mit der schwachen Seite Czolbes zusammen,

sie besteht darin, daß jene Materialisten es für bewiesen halten, die ganze Welt der Organismen sei nur eine verschiedene Zusammensetzung, oder wie Vogt sich bezeichnender ausdrückte, Zusammenwürfelung jener dreiundsechszig Elementarstoffe. Die kleinsten Theile ziehen sich an und meiden sich, drücken sich und stoßen sich, bis sie hier einen Bergkrystall, dort eine Pflanze, hier einen Affen und dort einen Menschen zusammengeschoben haben. Ist diese zeitliche Form der Zusammenwürfelung einmal wieder zerfallen, so setzen sie die ewige Wanderschaft durch alle Welten fort, um neuen Zusammenwürfelungen anheim zu fallen. Dies ist die jetzt so weit berühmte Lehre vom ewigen Stoffwechsel, die Angel, wie Moleschott sagt, um welche die ganze heutige Weltweisheit sich dreht. Stoffwechsel, ein Wort, das man nach ihm nur mit einem Gefühl von Verehrung ausspricht! Denn wie der Handel die Seele sei des Verkehres, so sei das ewige Kreisen des Stoffes die Seele der Welt. "Derselbe Kohlenstoff und Stickstoff, sagt er, welche die Pflanzen der Kohlensäure, der Dammsäure und dem Ammoniak entnehmen, sind nach einander Gras, Klee und Weizen, Thier und Mensch, um zuletzt wieder zu zerfallen in Kohlensäure und Wasser, in Dammsäure und Ammoniak. — Hierin liegt das natürliche Wunder des Kreislaufs. Mir scheint es platt, um nicht zu sagen fade, wenn man es wunderbar findet, daß der Kohlenstoff unseres Herzens, der Stickstoff unsers Hirns früher vielleicht einem Aegypter oder Neger angehörte. Diese Seelenwanderung wäre die engste Folgerung aus dem Kreislauf des Stoffs. Das Wunder liegt in der Ewigkeit des Stoffs durch den Wechsel der Form, in dem Wechsel des Stoffs von Form zu Form, in dem Stoffwechsel als Urgrund des irdischen Lebens." Und an einer andern Stelle heißt es: "Der Bergmann, der in der Wetterau oder in Estremadura dereinst nach phosphorsaurem Kalk gräbt, sucht mehr als Gold, er gräbt nach Weizen, gräbt nach Menschen. Wir durchwühlen das Eingeweide der Erde, um die Heeresmacht beobachtender Sinne und sinneskräftiger Gedanken zu vermehren. Und so hebt denn der Bergmann den Schatz des Geistes, den der

Bauer in Umlauf setzt, dem Rad der Zeitläufe seine erste Triebkraft ertheilend. Der Bergmann, der im Schweiße seines Angesichts mit Lebensgefahr sein Leben erringt, er weiß es nicht, ob nicht der Stoff des besten Kopfes durch seine Hände gleitet. Er setzt mit seiner verborgenen Arbeit vielleicht Jahrhunderte in Bewegung." — Noch plastischer schildert Büchner, der überall Moleschott ins Handgreiflichere übersetzt, den Werth und die Poesie dieses Stoffwechsels; aus einem Beispiel seiner Folgerungen ersieht man gleich, welche Bedeutung der Stoffwechsel für die Frage nach unserm Geiste gewinnt, "Auflösung und Zeugung, Zerfall und Neugestaltung, sagt Büchner, reichen sich aller Orten in ewiger Kette einander die Hand. In dem Brod, das wir essen, in der Luft, die wir athmen, ziehen wir den Stoff an uns, der die Leiber unsrer Vorfahren vor tausend und aber tausend Jahren gebildet hat. — Von den Engländern kann man wörtlich sagen, daß sie ihre Voreltern, die im Kampfe für sie und ihre Freiheit gegen die französische Herrschaft gefallen sind, zum Danke dafür in ihrem täglichen Brode aufessen. Man hat nämlich die Knochen des Schlachtfeldes von Waterloo in großer Menge nach England geführt, um die Felder damit zu düngen, und den Ertrag derselben dadurch um das Doppelte erhöht. Diesen ewigen und unaufhaltsamen Kreislauf der kleinsten Stofftheilchen hat der Gelehrte den Stoffwechsel genannt, und die kühne Phantasie des brittischen Dichters hat den Stoff, der einst des großen Caesar Leib bildete, bis zu dem Punkte verfolgt, wo er ein Loch der Wand verklebt. So sind auch die Atome, welche einst Romeo und Julia dichteten, heute durch alle Winde zerstreut, und durchlaufen, nie ruhend, ihre ewigen, bald in den niedersten, bald in den höchsten Gestalten sich bewegenden Bahnen." — Das ist die Poesie und Consequenz der Lehre vom Stoffwechsel in vollsten Zügen; von den kleinsten Theilchen der dreiundsechzig Elementarstoffe treten hier einige zusammen und bilden einen stinkenden Pilz, dort vereinigen sich andere oder dieselben in einer andern zufälligen Mischung und dichten Romeo und Julie. Wem fiele hier nicht das Wort Franz Mohr's ein, sagt Schaller in

seinem Buche "Leib und Seele," "der Mensch entsteht aus Morast und watet eine Weile in Morast und macht Morast und gährt wieder zusammen in Morast; das ist das Ende vom Liede — der morastige Cirkel der menschlichen Bestimmung." Auch hat Schaller Recht, diese neue Lehre vom Stoffwechsel bietet den alten Schullehrern ein reiches Feld zu Thematen phantasiereicher Aufsätze. War es früher einmal bei ihnen Mode, ihre Schüler die Lebensgeschichte eines Schillings, eines Pfeifenkopfs schreiben zu lassen, so dürften sie nun auf größere Ausbeute hingewiesen sein, sie können ja aufgeben die Weltgeschichte eines Eisentheilchens auszudichten. — Doch genug von der vermeinten Poesie des Stoffwechsels, gegen deren Albernheit allein der Witz sein Recht behält; prüfen wir den Ernst der Sache! Wir sehen, und damit nähern wir uns dem Kern unserer Frage, daß nach der materialistischen Ansicht der Geist, wie Gestalt und Form von Pflanze, Thier und Mineral im Kleinen, von den Weltkörpern im Großen nur das Resultat einer verschiedenen Zusammensetzung kleinster Theilchen ist. Abgesehen nun davon, daß die Ewigkeit des Stoffs und seiner Eigenschaften unbewiesen ist, daß die Zahl der bis jetzt bekannten Elementarstoffe noch durchaus nicht als die volle Zahl aller entdeckbaren darf betrachtet werden, daß unter den noch zu entdeckenden möglichenfalls auch ein eigener ewiger Seelenstoff sein könnte, abgesehen von allem Diesen, was ich schon vorhin besprach, fragen wir den Materialismus, woher denn kommt jene Mannichfaltigkeit der Zusammensetzung, die wir in der Welt erblicken? — Hören wir darauf die verschiedene Antwort der verschiedenen Materialisten.

Vogt stellt es dem Zufall anheim; wenn das Schicksal einmal wieder dieselben Hirntheile zusammengewürfelt, sagt er, so werden auch dieselben Gedanken wieder da sein. Also zusammengewürfelt werden wir aus den verschiedenen Theilen Sauerstoff, Stickstoff, Kohlenstoff &c., zusammengewürfelt ist dies ganze stetige Leben der Gestaltung, das uns auf unserer Erde entgegentritt. Ich habe Nichts dagegen, wenn Vogt diese Meinung als seinen Glaubenssatz bewahren will, so

lange er nur nicht glaubt, diese Zusammenwürfelungstheorie als die allein klare und als eine wissenschaftlich beweisbare ausposaunen zu dürfen. Nur mögte ich ihm dann rathen, mit den alten Griechen noch einen Schritt weiterzugehen, und wie sie zu meinen, im Anfange habe der Zufall in der Natur noch nicht die recht zusammenpassenden Stückchen zusammengeführt und es seien so die Ungeheuer entstanden, die Menschen mit Pferdeleibern, die Meerweibchen und sonderbaren Seeungethüme. Der Zufall kennt ja keine Regel, er würde auch dies ja gerne dulden. — Dagegen sagen nun die anderen Materialisten, nicht der Zufall regiert die Welt, nicht beliebig zusammengewürfelt werden die Stofftheilchen; nein — ewige Naturgesetze leiten ihre Zusammensetzungen und durch solche gesetzliche Mischungen entstanden Pflanzen und Thiere. Das läßt sich hören; wie Wasserstoff und Sauerstoff in bestimmtem Verhältniß sich gesetzlich zu Wasser vereinigen müssen, so müssen vielleicht auch nach einem bestimmten Gesetze so und so viel Theile Sauerstoff, Kohlenstoff, Stickstoff ꝛc., wenn sie in der gehörigen Ordnung zusammen kommen, zu einer bestimmten Pflanze oder zum Gedankenstoff zusammentreten. Die Möglichkeit dieser Ansicht ist freilich nicht abzuleugnen; aber man behält das Recht ihr den Glauben zu versagen, da sie nicht zu beweisen ist. Sie hängt überdies an einem Wenn, bei dem man weiter fragen muß. Wenn die Stoffe in gehöriger Ordnung zusammentreten, sagte sie, so bilden sie den Geist; wird man nicht natürlich zu wissen wünschen, von welchem Einfluß denn dieses Zusammentreten abhängt? Abermals antworten die Materialisten Moleschott und Büchner: auch dies bestimmt ein ewiges Naturgesetz. Abermals werden wir die Möglichkeit zugeben, daß nach einer solchen in der Welt der Stofftheilchen liegenden Regel gerade die zu Pflanze, Thier und Mensch geeigneten Theilchen sich zusammen finden mußten; abermals aber werden wir auch behaupten, daß diese Annahme ein dem Stoffglauben entsprungenes Decret ist, dessen Recht nicht wissenschaftlich bewiesen werden kann und das daher keiner anzuerkennen braucht, der noch nicht Unterthan im absoluten Czarenthum des Materialismus ist. Aber

bei Lichte besehen enthält überdies jene Herbeiziehung und Proclamation der ewigen Naturgesetze zu Gunsten der Selbstgenügsamkeit des Stoffglaubens noch eine Schwäche; sie birgt einen Widerspruch mit anderen diesem Materialismus geläufigen Ansichten. Daß der Materialismus die Ewigkeit der Naturgesetze nicht beweisen kann, ist klar; jetzt frage ich nur, nimmt denn der Materialismus von Vogt, Moleschott und Büchner die Ewigkeit der Naturgesetze thatsächlich an? — Daß sie es nicht thun, tritt an einem Beispiel sehr deutlich vor die Augen. Jetzt sagen sie kann ein Wesen, wie Mensch, Thier und Pflanze nur durch Wesen seines Gleichen, seiner Art entstehen, wenigstens für die meisten der uns bekannten Geschöpfe gilt dies jetzt als stehendes Naturgesetz. Allein früher, im Anfange der Weltbildung, galt auch da dasselbe Gesetz? Nein, sagt dieses Triumvirat, da war es anders, da waren die schönen Zeiten, wo die Geschöpfe noch ohne Hülfe ähnlicher Geschöpfe aus bloßen chemischen Stoffen werden konnten, wo sich verschiedene Arten aus einander entwickelten, wo vielleicht einmal ein Orangutang ein Menschenkind gebar. So lauten Büchner's eigne Worte! Es würde hier zu weit führen, wollte ich namentlich Büchner's grenzenlose Oberflächlichkeit in der Beibringung wissenschaftlicher Beweise und die grenzenlose Nachlässigkeit der für diese Annahme gemachten Schlüsse erörtern; wie es Andere schon gethan. Mir kommt es einzig darauf an, an einem Beispiel zu zeigen, wie diese Naturforscher es mit der Ewigkeit der Naturgesetze so genau nicht nehmen, wenn es ihnen darauf ankommt eine Sache zu vertreten, die fast allgemein nach vielen Kämpfen jetzt von der Naturforschung als unbewiesen angesehen wird. Ich weiß sehr wohl, daß der Widerspruch jener Naturforscher verschwinden würde, wenn sie ewige Eigenschaften und ewige Gesetze des Stoffes von solchen unterscheiden wollten, die aus jenen zu einer zeitweilig festen Dauer sich entwickelten; allein ich weiß auch, daß die Schärfe solcher Unterscheidung bei unsern Materialisten fehlt. Ohne sie bleibt ihre Ansicht eine unfertige Halbheit, die einen unausgeglichenen Widerspruch enthält. Czolbe, der schärfer denkt, als jene genannten

drei, hat ihre Schwäche wohl gefühlt und ihnen ihre Inconsequenz vorgeworfen. Er sah wohl ein, daß das Zulassen einer Abweichung von bestehenden Naturgesetzen dem weiteren Einführen solcher Abweichungen keine Grenzen mehr setzen könne. Er rettete das Schiboleth des Materialismus, die Ewigkeit des Stoffs und seiner Kräfte auf andere als die von mir angedeutete Weise; er leugnete die Entstehung. Alles war von Ewigkeit, Nichts ist geworden. In dieser neuen Stabilitätstheorie, wie er sie nennt, sieht er das zukünftige Heil alles consequenten Denkens. Wie, werden Viele fragen, die Burmeisters Geschichte der Schöpfung lasen oder anderweitig mit den Resultaten der Naturwissenschaft bekannt geworden sind, ist es denn nicht ausgemacht, daß unser Blut schon bei einer Temperatur von 78 Grad nicht mehr flüssig ist, und daß die Erde einst eine feurig flüssige Kugel war, auf der weder wir noch andere organische Geschöpfe existiren konnten? lernen wir denn nicht aus dem Fehlen der Menschenknochen in den Ablagerungen der Gebirgsschichten von früheren Epochen unserer Erdentwickelung, daß es einmal eine Zeit gab, wo noch keine Menschen auf der Erde weilten? — Nein, antwortet Czolbe, alle diese Resultate sind übereilt gezogen. Wir kennen erst, sagt er, die Ablagerungen weniger Länder. Europa, ein Theil von Nord-Amerika, einige Küstenlinien der anderen Welttheile und einige Inseln, das ist Alles von der ganzen weiten Erde, was wir bisher auf die Ablagerungen von organischen Ueberresten untersucht haben; fast ganz unbekannt ist uns noch das Innere der großen Continente von Asien, Afrika, Südamerika, Neuholland und Grönland. Nichts wissen wir überdies vom ganzen Meeresboden, der allein $\frac{2}{3}$ der Erdoberfläche bildet, und gerade dieser kann ja früher ein gehobener Erdtheil, ein Berg über dem Wasser, anstatt ein Boden unter ihm gewesen sein, und gerade auf ihm können ja die früheren Menschen gelebt haben. Auf dem Meeresboden daher müßten wir ihre Ueberreste, ihre Knochen suchen. Aber die Hitze, die für Menschen unerträgliche Hitze des Erdballs von ehemals, wird man einwenden! Auch diese leugnet Czolbe. Er glaubt nämlich auf eine Beobachtung des

Griechen Hipparch gestützt annehmen zu können, daß seit 2000 Jahren die Länge des Tages gewiß nicht um den hundertsten Theil einer Secunde abgenommen hat. Es ist also seit dieser Zeit die Umdrehungsgeschwindigkeit der Erde um sich selbst dieselbe geblieben. Wie nun Moleschott seit 1790 die Ewigkeit des Stoffes als bewiesen ansieht, so glaubt sich auch Czolbe durch die Regel dieser 2000 Jahre zu einem Schluß für alle Ewigkeit berechtigt. Die Umdrehungsgeschwindigkeit der Erde war ewig dieselbe, weil sie 2000 Jahre dieselbe war, das ist sein Schluß. Nachdem er ihn gewonnen, fährt er fort: diese Geschwindigkeit der Umdrehung hängt ja wie bekannt von der Erdmasse ab; wäre nun diese eine durch Strahlung allmählig erkaltende Masse je gewesen, bei der sich wie man annimmt die Erdpole erst abgeglattet hätten, so wäre ihre Umdrehungsaxe kleiner geworden, und es müßte dann mit Abnahme der Temperatur die Umdrehungsgeschwindigkeit vermehrt und die Tageslänge vermindert worden sein. Da dieses nun nach Obigem nicht eingetroffen ist, so war die Erde nie so heiß, daß nicht Menschen darauf hätten bestehen können. Vermuthlich verstehen nicht alle Menschen, die über Leib und Seele nachdenken, diesen Beweis für die Möglichkeit, daß es ewig denkende Menschen gab, vollständig; allein das thut zur hier erörterten Sache Nichts. Haben wir gesehen, daß Czolbe's Annahme von der Ewigkeit aller Dinge, nicht ganz aus blauer Luft gegriffen ist, so können wir die Prüfung ihrer Wahrheit hier billig unterlassen, da es für unsere Frage nur darauf ankommt, ob selbst, wenn dieses Resultat der Stabilitätstheorie als richtig bewiesen wäre, die materialistische Leugnung alles Uebersinnlichen und Geistigen sich wissenschaftlich begründen könnte. Zugegeben also, die Pflanzen, Thiere, Steine, Welten, Menschen seien nie entstanden, ist es damit ausgeschlossen, daß der Grund ihrer verschiedenen Gestaltung die Kraft einer gestaltenden Idee sei? Czolbe erwiedert, der Grund dieser Verschiedenheit ist nur die ewig bleibende verschiedene Anziehung der ungleich großen und ungleich gelagerten Stofftheilchen. Abermals bekenne ich diese Annahme für eine mögliche zu halten; abermals aber behaupte ich, auch sie kann

wissenschaftlich nicht bewiesen werden und macht den Vorgang des Seins um Nichts begreiflicher als die Annahme einer gestaltenden Idee. Die Ewigkeit des Seins ist um Nichts begreiflicher als der Uranfang oder die Ewigkeit des Schaffens; wo die Ewigkeit in einem Problem anhebt, hört das Begreifen auf. Mögen die Materialisten mit ewigem Stoff, ewiger Bewegung und ewigem Gesetz die Welt construiren; die Ewigkeit dieser Dreieinigkeit und die Ueberzeugung ihrer allmächtigen Zeugungsfähigkeit von allem Sein ist nur das unbeweisbare Dogma ihres Stoffglaubens. Ihr Glaube, nicht ihre Wissenschaft, nicht die mit so viel Emphase gepriesene Macht der durch sie errungenen Thatsachen ist es, die sie das Uebersinnliche zu leugnen treibt. Das Recht einer entgegengesetzten Ansicht bleibt daher wissenschaftlich vollkommen ungefährdet. Aus dieser unbewiesenen Voraussetzung der Leugnung alles Uebersinnlichen kann also die Leugnung der Unsinnlichkeit unseres Geistes nicht gefolgert werden. Aber umgekehrt schließt auch die Annahme eines übersinnlichen Gottes noch nicht die Meinung in sich, daß auch unser Geist unsinnlich sei. Möglich wäre es, daß die Idee der Welt, Weltseele, Gott, wie wir dies unbekannte Etwas nennen wollen, das alleinige Uebersinnliche wäre und unser Geist in völliger Abhängigkeit vom Sinnlichen. Ich werde später schildern müssen, wie diese Ansicht vom Arzte Spieß vertreten wurde, den man eben deshalb gewöhnlich zu den Materialisten zählt. Man schließt daraus, daß es doch außer jenem von der allgemeinen Leugnung alles Uebersinnlichen hergenommenen Grunde noch besondere Gründe gegen die Unstofflichkeit unseres menschlichen Geistes geben muß. Diese Gegengründe bilden in der materialistischen Geistesleugnung die zweite Seite, die ich nun zu untersuchen habe. —

Am klarsten und bündigsten hat Vogt die Hauptsumme dieser materialistischen Gegengründe also ausgesprochen: "Wir behaupten, daß die Erscheinungen der Entwickelung und der rückschreitenden Metamorphose ebensowohl, wie die der localen Krankheit unvereinbar sind mit der Hypothese einer unsterblichen individuellen Seele. — Wir sehen täglich die allmähliche

Entwickelung aller geistigen Funktionen im Kinde. Von den ersten Reflexionsbewegungen im Mutterleibe an bis zu dem erwachsenen Alter beobachten wir eine ununterbrochene Reihe allmählicher Ausbildung in Empfindung, Bewegung, Bewußtsein, Urtheilsvermögen, Willenskraft und überhaupt allen geistigen Vermögen. Wir sehen diese Entwickelung in strengster Uebereinstimmung mit der Ausbildung des Organs. Eine solche Entwickelung ist unvereinbar mit der Annahme einer unsterblichen Seelensubstanz, die in das Gehirn als Organ hineingepflanzt ist. Wir sehen täglich eine ähnliche rückschreitende Metamorphose der geistigen Funktionen bei dem Greise. Nicht nur die Abstumpfung der Sinne, auch die Abstumpfung aller geistigen Funktionen tritt allmählich ein und schreitet mehr und mehr vor — Hand in Hand gehend mit der allmählichen Verödung des Organs. Auch diese Erscheinung ist vollkommen unvereinbar mit der behaupteten Existenz einer unsterblichen, in das Gehirn eingepflanzten, individuellen Seelensubstanz. — Wir sehen täglich Veränderungen einzelner geistiger Funktionen und Eigenschaften durch bestimmte locale Krankheiten einzelner Hirntheile entstehen. Auch diese Thatsache ist vollkommen unvereinbar mit der Existenz einer unsterblichen, individuellen, in das Gehirn eingepflanzten Seelensubstanz. Wir behaupten, daß die Eigenschaft, welche mit einem materiellen Substrate in übereinstimmender Weise sich entwickelt und zurückbildet und mit diesem Substrate leidet, auch mit demselben zu Grunde geht; daß also die geistigen Functionen, die mit dem Gehirn in übereinstimmender Weise sich entwickeln, leiden und sich zurückbilden, auch mit dem Gehirne zu Grunde gehen müssen. Das werfe um, wer kann!"

So schließt Vogt. In der That hat er hiemit die wichtigsten Bedenken in klarer Weise vorgebracht; sein einziger Fehler dabei ist seine Unwissenheit. Wäre er in der Geschichte der Philosophie bewandert, so würde er wissen, daß seit alter Zeit schon alle diese Bedenken erörtert sind und daß bei Annahme derselben Thatsachen doch immer noch eine andere idealistische Auffassung möglich wurde. Wenn Vogt auch schwerlich mit der philosophischen Vergangenheit sich wird

befassen mögen, so nimmt er doch vielleicht einmal seines "aufrichtigen Freundes Schultz-Bodmer's Buch: der Frosch-mäusekrieg zwischen den Pedanten des Glaubens und Unglaubens" zur Hand; daraus wird er ersehen können, wie etwa im idealistischen Lichte jene Facta aussehen. Vergegenwärtigen auch wir uns dies.

Also erstes Factum: die Seele entwickelt sich mit dem Gehirn. Kein Mensch wird das leugnen; aber erkennt man daraus schon, ob die Entwickelung des Gehirns sich die Seele, oder umgekehrt, ob die sich entwickelnde Seele ihr Gehirn sich selber bildet. Wo hier der Anfang ist, das wissen wir nicht, wie ebenso wenig, ob am Ende das Sterben von einer Abnahme der Seelenkraft oder von einer Abnahme der Leibesstärke ausgeht. Auch bleibt noch eine andere nicht materialistische Auffassung möglich, die nämlich, daß die Seele selber Nichts dadurch leidet. Ich habe schon vorhin erwähnt, daß der Materialismus die Möglichkeit eines eigenen Seelenstoffes, ja selbst die Möglichkeit des Uebersinnlichen, also einer ganz stofflosen Existenz mit wissenschaftlichen Gründen nicht widerlegen kann. Stellen wir uns nun die Seele an solchen besonderen Seelenstoff gebunden oder als rein Unsinnliches vor, so beweist jenes Zusammen der Entwickelung von Geist und Hirn das von Vogt Vorausgesetzte gar nicht. Geist und Hirn entwickeln sich dann eben nur neben einander zu gleicher Zeit; zur selben Zeit entwickeln sich auch die Knochen und andere Theile, von denen ich trotzdem die geistige Entwickelung nicht abhängig denke. Oder sollten wir schließen können, weil Geist und Knochen sich zugleich entwickeln, ist Denken Knochenthätigkeit? Das bloße gleichzeitige Auftreten beider Entwickelungen beweist für die Abhängigkeit gar nichts. Wir müssen uns also nach den andern Gründen der vermeinten nothwendigen Abhängigkeit des Denkens vom Gehirne umsehen. Diese laufen nun alle auf das Eine hinaus, auf den äußerlichen Einfluß materieller Erregungen unseres Nervensystems. Daß man aus den bekannten Thatsachen dieses Einflusses für die Abhängigkeit des Geistes von ihm nicht dieselben Consequenzen zieht, die der Materialismus daraus

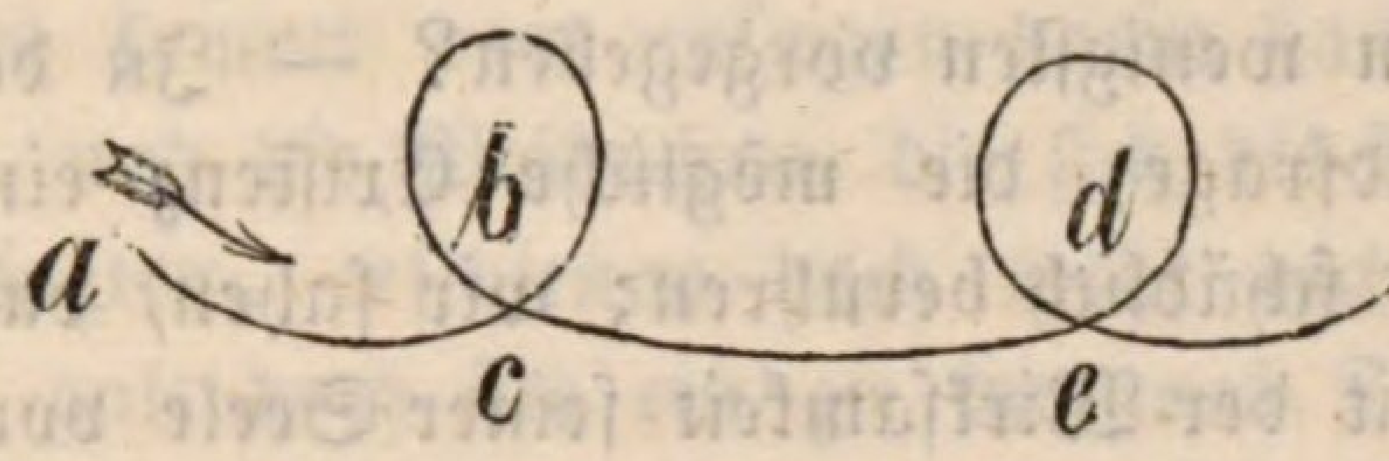
entwickelt, erscheint seinen Anhängern als Beschränktheit oder Muthlosigkeit ihrer Gegner. "Darin liegt das eigenthümliche Verhältniß dieser Ansicht zu einer großen Anzahl unsrer Zeitgenossen, sagt Moleschott, daß ihnen entweder die Klarheit fehlt oder der Muth, die letzten Folgerungen desselben ohne Scheu und ohne Rücksicht anzuerkennen. Wie viele lustige Gesellen haben schon begeistert in den biblischen Ausspruch eingestimmt: Der Wein erfreut des Menschen Herz. Und wie oft hört man es von Frauen, von Künstlern, von Gelehrten, daß ihr Geist Morgens erst wach und frisch zum Schaffen ist, wenn sie ihren Kaffee genossen haben. Aber der lustige Gesell, die Frau, der Künstler und namentlich der Gelehrte erschrecken in der Regel, sowie man jene Erscheinung in einen allgemeinen Satz einkleidet, ja, sie mögten gern der Macht ihrer eigenen Beobachtung ausweichen, wenn sie ahnen, daß sie selbst das Hülfsmittel liefern müssen, um den Geist als Eigenschaft des Stoffes zu erweisen. Der Beobachtung kann man jedoch nicht entfliehen. Die Thatsache herrscht." Schon wieder also sollen wir hineingerissen werden in diese mehrfach schon als rechtlos erkannte Despotie der Thatsachen; muß nun nicht endlich doch der Idealist sich beugen oder hat er noch immer Lust zum Widerspruch? Gewiß, antwortet der Idealist, ich gebe alle jene Thatsachen zu; es ist wahr, Kaffee erregt meine Gedanken; ergreift ein Fieber meinen Leib, so phantasire ich; trinke ich zu viel Wein, so werde ich trunken; verletzt man allzu sehr mein Gehirn, so hört mein Denken auf und mit dem Alter wird es schwach; das Alles ist sicher wahr, beweist indessen nur, daß meine Seele und mein Leib in Verbindung stehen, nicht, daß meine Seele nichts ist als leibliche Bewegung. Entweder seinem Seelenstoff oder seinem Uebersinnlichen legt der Idealist die Fähigkeit bei zu denken und zu wollen, sobald diese Fähigkeit in Verhältniß zu passenden Bedingungen steht. Damit sagt der Idealist nichts Anderes, als der Materialist vom Sauerstofftheilchen, dem er als Eigenschaft die Fähigkeit beilegt, mit diesen oder jenen anderen Stoffen passende Verbindungen einzugehen. Fehlen diese, so schwindet damit jene Eigenschaft, jene Fähig-

keit nicht. Ganz eben dieselbe Bewandtniß scheint es ihm nun mit der Seele zu haben. In allen jenen Fällen werden ihr nur die Bedingungen einer passenden Aeußerung genommen, sie selbst behält immer ihre von keinem andern Dinge abzuleitende Eigenschaft — zu denken und zu wollen. Der Materialismus hat Nichts gegen diese Auslegung derselben Thatsachen mit Recht einzuwenden, ja ihm wäre es sogar sehr anzuempfehlen, den Seelenstoff mit in die Vorrathskammer seines ewigen Stoffes aufzunehmen. Sollte es nicht ganz gut zu seiner Anschauung passen, von der doch immerhin nicht zu leugnenden Eigenthümlichkeit des Geistigen auf einen ganz besonderen noch nicht entdeckten Stoff als Grundlage zurückzuschließen? Wäre doch dann auch mit einem Male der ausgemachten Stoffewigkeit wegen eine individuelle Unsterblichkeit zugelassen, wie sie kürzlich wieder Herr Drossbach in seiner kleinen Schrift "Das Wesen der Naturdinge und die Naturgesetze der individuellen Unsterblichkeit" ausgemalt hat. Allein man wird vergeblich rathen. Der Seelenstoff gehört bis jetzt noch nicht zu den Ergebnissen der Retorten und Tiegel; bis auf Weiteres verweigert daher der Materialismus seine Annahme.

Um so neugieriger müssen wir werden zu erfahren, wie denn der Materialismus in seiner jetzigen Gestalt sich das Eigenthümliche des Geistigen unter den andern Kräften der Natur vorzustellen pflegt. Von Anbeginn weigert er sich in dem Selbstbewußtsein, dem Gedächtniß, dem Denken etwas Uebersinnliches anzunehmen, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil er es für etwas Unbegreifliches hält. Natürlich also muß er glauben, jene räthselhaften Thätigkeiten auf eine begreiflichere Weise sich vorzustellen; wie nun, das ist die große Frage. Sich eingehend darüber auszusprechen, das setzte wohl Erörterungen voraus, die für Moleschott, Vogt und Büchner viel zu tief gingen. Was sie darüber sagen, beschränkt sich wesentlich auf die Versicherung, daß alle denkenden Thätigkeiten auf Empfindungen beruhen und daher in physischen Nervenbewegungen bestehen. Czolbe hat auch hier wiederum das Verdienst, bemerkt zu haben, daß man von

diesen Sätzen eine nähere Begründung suchen müsse. Sein Versuch selbst aber hat leider das Schicksal vieler richtig und lebhaft gefühlten Wünsche, die Tragkraft des eigenen Wollens weit zu überschätzen. Eins der Hauptbeispiele wird genügen, die Wahrheit dieses meines Urtheils wenigstens glaubwürdiger zu machen. Czolbe sucht für das Selbstbewußtsein einen anschaulichen Begriff, den man sich leichter vorzustellen im Stande sei, als das, was die Philosophen vom Selbstbewußtsein sagen. Diese nennen nämlich Selbstbewußtsein die Fähigkeit sich selbst, sein eigenes Ich von den äußern Dingen zu unterscheiden und dieses eigene Ich in dem Wechsel der vielen Vorstellungen, die durch unsre Seele ziehen, als ihren gemeinsamen Grund, ihren Stamm, ihre innere Einheit festzuhalten. Es ist ganz richtig, daß damit das Bewußtsein nur beschrieben, nicht begriffen ist. Sehen wir nun, was Czolbe dafür Besseres bietet. Er definirt die Eigenschaft des Selbstbewußtseins "als die in sich selbst zurücklaufende Richtung aller Erfahrungen." Ich verstehe nun wohl, daß das in andern Worten die eine Seite der obigen philosophischen Definition ist; die in sich zurücklaufende Richtung, d. h. das Sich selbst wissen; Czolbe's Definition ist eine andere Beschreibung des Vorganges. Warum er diese vorzog? — er hält sie für anschaulicher. Er denkt sich nämlich auch den Bewegungsstrom in den Nerven durch einen kreisförmigen Faserverlauf, durch Reflexion, Rotation oder auf irgend eine ähnliche Weise bedingt gleichfalls zurücklaufend; und daher wird es denn auch nach seiner Meinung der in sich selbst zurücklaufenden Richtung aller Erfahrungen des Bewußtseins leichter sich an diesem Faserverlauf zum Gehirn hinaufzuschrauben, als wenn das Selbstbewußtsein diese Rotationsunterstützung nicht besitzt. Wer mit ihm gleicher Meinung ist, nun meinetwegen; für mein Hirn macht dieser Schraubenlauf das Räthsel unsers Bewußtseins um kein Tüttelchen begreiflicher. Ein solcher Verlauf soll auch das Verhältniß der von Außen erregten Sinnenwahrnehmungen zu den inneren Vorstellungen erklärlicher machen. Wahrnehmungen und Vorstellungen sollen nach Czolbe nicht am selben Orte unseres Nervensystems zu Stande

kommen. Um nun das Wie dieses Herganges begreiflicher zu machen hat Czolbe ein anschauliches Bild ersonnen. Die beistehende Figur soll es verdeutlichen, wie aus der Wahrnehmung eine Vorstellung entsteht.



"Pflanzt sich ein Bild, sagt Czolbe, von der Netzhaut a ins Gehirn fort, so erhält es zwar in b diejenige Richtung, welche man Bewußtsein nennt, tritt aber in c wieder aus diesem Verhältniß heraus und ist mithin von c bis e bewußtlos. Hier erst dürften sich die mechanischen Bedingungen zur Entstehung der Vorstellungsfiguren vorfinden. Die Vorstellungsbewegung aber dürfte durch einen zweiten Apparat d die Qualität des Bewußtseins erhalten und dieselbe beim Austritte in e wieder verlieren." Weiß man nun besser, wie aus der Wahrnehmung eine Vorstellung wird, seitdem man diese zwei Schleifen bildlich gesehen hat, in deren erster eine bewußte Wahrnehmung sitzt, die auf einer folgenden Strecke ihr Bewußtsein verloren hat, um es in der zweiten Schleife als Vorstellung aufs Neue zu gewinnen? Kann man wohl einen verständigen Grund erkennen, warum die bewußte Wahrnehmung nicht schon am Punkte c mit dem Namen einer Vorstellung beehrt wird und als solche am Punkte c bleibt ohne weitere unbewußte Passage noch durchlaufen zu müssen, ehe sie diesen neuen Namen sich verdient hat? — Ich finde keinen Sinn in dieser Weise der Veranschaulichung, weiß überhaupt von anschaulichen anstatt von verständigen Begriffen nicht wohl zu sprechen. Ein anschaulicher Begriff ist mir ein Wort, bei dem ich Nichts zu denken vermag.

Gewiß es ist und bleibt unmöglich das Unbegreifliche begreiflich zu machen, und Denken in Bewegung übersetzt wird nicht anschaulich. Der Materialismus der dies versucht wird nicht allein für immer des nöthigen

Beweises entbehren müßen, er macht sich stets auch reichlich lächerlich. —

Soll das vom Lied das Ende sein, wird Mancher fragen, sollen wir Nichts mehr erfahren von alle Dem, was doch der Materialismus über das Verhältniß von Hirn und Geist so genau zu wissen wenigsten vorgegeben? — In der That kann dies die Grundfrage, die mögliche Existenz eines Geistigen gar nicht mehr schädlich berühren; wir sahen, daß der Idealist die Abhängigkeit der Wirksamkeit seiner Seele von allen jenen Bedingungen zugeben und doch bei seiner Seele bleiben kann. Es wäre also nicht nöthig breiter auf alle diese Bedingungen einzugehen; indessen thue ich es, weil nirgend eclatanter die Oberflächlichkeit unserer modernen Materialisten zu Tage gekommen ist. Ohne allen Respect vor einer besonderen Erfahrung, ohne Richtschnur haben sie im Gehirn von einem Stück zum andern nach den Geistesfetzen umhergetappt. Zuerst meinte man, es käme auf die Größe des Gehirnes an, auf sein Gewicht. Der Arzt Sömmering fand, daß das menschliche Gehirn gewöhnlich 3 Pfund wiegt; so viel wiegen die meisten Thiergehirne nicht, die großen Ochsen und Pferde haben nur ein Gehirn von 2 Pfund. Allein da fand Rudolphi ein Wallfischhirn von $5\frac{1}{3}$ und Perault ein Elephantengehirn von 9 Pfund. Das war bedenklich. Und dann die armen Damen, ihr Hirn wiegt immer weniger als das unsrige, meist 2 Unzen; die armen Damen, Büchner selbst hat es gefolgert, haben auch 2 Unzen weniger Geist als wir! Gewiß, die ganze Damenwelt freut sich mit mir, daß doch das Elephantengehirn ihnen zu Liebe 9 Pfund mehr wog als das vermessene Mannsgehirn. Sie mögen sich freuen, daß damit schon längst vor Büchner diese erste Illusion eine abgethane Sache war. — Nun dachte man, thut's nicht die absolute Größe, so thut's das Verhältniß des Gehirns zur Körpermasse; allein da kam der kleine Kanarienvogel, dessen Gehirn $\frac{1}{14}$ seiner Körpermasse bildet, während es beim Menschen nur $\frac{1}{35}$—$\frac{1}{60}$ beträgt. Auch diese Illusion war fort. — Da meinte man, dann könnte es wohl das Gehirn in Proportion zur Masse des Rückenmarks und der Körpernerven sein, was den

geistigen Ausschlag gäbe; allein dies Verhältniß war im Menschen nur wie 7 zu 1, im Delphin 7$\frac{1}{12}$ zu 1 nach Tiedemann oder wie 13 zu 1 nach Cuvier. Auch das war eine Illusion! — Da verfiel man auf die Hirnwindungen, durch die das menschliche Gehirn vor dem thierischen ausgezeichnet ist; allein es kommt dem unsrigen darin das Delphingehirn am nächsten, und die Mährchen, die sich die Alten von ihnen und Arion sagten, erschienen doch wohl nicht glaubwürdig, der Delphin galt doch für ein zu dummes Thier um gleich an unserer Seite Platz zu nehmen. Und überdies hat kürzlich Herr Dareste in den Annales des sciences naturelles bewiesen, daß diese wunderbaren Windungen im bloßen Verhältnisse zur Körperbildung stehen und mit dem Geiste Nichts zu schaffen haben. — So ist's auch mit dem großen vorderen Gehirnlappen gegangen; entschiede die Größe dieser über das Quantum Geist, so müßten uns manche Affen am nächsten stehen. Das haben doch manche Leute nicht geglaubt, die gerne zugeben, daß wir Menschen wohl bisweilen ein wenig zu viel Affen-Liebe besitzen, aber stets behaupteten, daß doch die Affen selten so viel von unserm Geiste haben wie andere Thiere mit geringeren Stirnlappen. Für jene Meinung sollte aber noch die wunderbare Thatsache von den großen Köpfen und hohen Stirnen bedeutender Leute sprechen, und sogar der arme Philosophenschädel Hegels, der nach der Meinung der Materialisten bei seinen Lebzeiten Nichts als Phaseleien vorgebracht, dient ihnen nun nach dem Tode um an seiner bloßen Schale den hohen Geist zu erkennen. Darf doch auch Büchner auf die wissenschaftliche Thatsache sich berufen, daß nach der Erfahrung aller Hutmacher die gebildeten Leute größere Hüte haben müssen! Aber leider sagt uns Spinoza's Kopf, daß es auch unter kleinen Stirnen große Geister geben kann. — Wenn das Gehirn am Ende gar nicht mehr wie es doch sollte Red' und Antwort stehen wollte, so dachte man, der Geist sei abhängig von der Entwicklung des ganzen Nervensystemes und es seien demgemäß die Thiere vollkommener, deren Nervensystem dem unsrigen ähnlicher sei; aber da prätendirten die geistreichen Insekten über dem stummen

Fisch zu stehen und Mancher blieb bedenklich. Zu guter letzt versuchte man den Grund der Geisteshöhe im Antheil der verschiedenen Stoffe des Gehirns oder im chemisch-physikalischen Proceß der Nervenströmung zu entdecken; bis jetzt aber haben auch diese Untersuchungen Bibra's noch zu keinem Resultate über unsern Geist geführt. Büchner will glauben machen, daß Bibra ausgemacht hat, die Gehirne höherer Geister dankten ihre Begabung dem großen Gehalte ihres Gehirns an Fett und Phosphor. Er weiß zwar, daß Bibra, den Fettgehalt des dummen Schafes, der dummen Gans ausnehmend groß gefunden; allein was hindert das, wie bleibt nicht doch die rechte Deutung möglich! Der große Fettgehalt entschädigt für die Kleinheit ihres Hirnes und umgekehrt die Kleinheit mindert die geistige Kraft von Fett und Phosphor. Doch wohl verstanden, so übersetzte Büchner in seine Sprache, was Bibra einfach vom Verhältniß der Körpergröße zum Fettgehalt gesagt. Er wiederholte nicht, daß Bibra auch Hirne geisteskranker Menschen auf ihren Fettgehalt geprüft hat und keinerlei Verhältniß von Fett und Geisteskrankheit entdecken konnte. Die Thatsache konnte er nicht brauchen. So ist bei diesen neuen Jüngern des Materialismus die Achtung vor den Thatsachen!

Dritte Vorlesung.

Bei der Besprechung idealistischer Ansichten über Leib und Seele könnte man einen anderen Ausgang nehmen, als bei Besprechung des Materialismus nothwendig war. Ich habe gezeigt, ein wie wesentliches Gewicht der Materialismus auf die Leugnung alles Uebersinnlichen legte, um daraus auch die Sinnlichkeit unseres Geistes abzuleiten. Er berief sich auf die Unmöglichkeit des Uebersinnlichen überhaupt, um daraus die Unmöglichkeit eines unsinnlichen Geistes zu folgern; und ich hatte daher das Recht jener Grundleugnung zuerst zu prüfen. In den meisten idealistischen Schriften sucht man vergeblich nach einer ähnlichen Berufung auf die Existenz eines Uebersinnlichen außer uns als Beweis für das Uebersinnliche in uns; nur einmal ist mir in den neueren eine solche Berufung vorgekommen. Professor Erdmann in Halle nämlich in seiner kleinen 1854 zu unserm Streit herausgegebenen Brochure "Ueber den Naturalismus, seine Macht und seine Widerlegung," verwirft die materialistischen Erklärungen "deswegen, weil es schon innerhalb des Untergeistigen Erscheinungen giebt, welche über das Mechanische und Chemische hinausgehen, und darum nicht mehr materialistisch erklärt werden können, und somit, wenn man sagen wollte, der Geist existirt als Stoff, der Widersinn entsteht, daß Niederes eine höhere Existenzweise hat, als Höheres." Hier also steht Materialismus und Idealismus dem Problem ähnlich gegenüber; sagt der Eine, weil in der Natur kein seelisches Princip zu gebrauchen ist, so auch bei meinem Geiste nicht, so behauptet

der Andere, weil schon in der Natur ein seelisches Princip nothwendig, so muß es doch zur Erklärung meines Geistes fürwahr nothwendig sein. Das Unrecht des Materialismus erkannten wir darin, daß in seinem Schlusse die Voraussetzung, die Mannigfaltigkeit der Welt sei **nur** aus dem Stoff und seiner Bewegung zu erklären, jeglicher wissenschaftlichen Begründung entbehrt; prüfen wir nun das Recht der idealistischen Schlußfolgerung. In jenem Satze Erdmann's finden sich drei Voraussetzungen, die gesondert zu betrachten sind. Der Geist des Menschen ist doch etwas so viel Höheres als die Dinge der Natur, sagt er, und dies ist seine erste Voraussetzung. Nun aber brauchen schon die untergeistigen Dinge der Natur ein ideales Princip zur Erklärung, fährt er fort, und dies ist seine zweite Voraussetzung. Wären diese beiden Voraussetzungen bewiesen, so läge es wenigstens nahe an den Schluß zu denken, daß dann auch der Geist einer idealen Erklärung bedürfe; nur würde dazu noch als dritte, als Grundvoraussetzung, angenommen werden müssen, daß das Höhere allemal die Fähigkeit oder Eigenschaft des Niederen in sich fasse. Es kommt also darauf an diese verschiedenen Voraussetzungen zu prüfen. Sollte man wohl die erste, daß unser Geist etwas Höheres ist, als die uns umgebenden sichtbaren Naturdinge bezweifeln können? Es möchte wohl Mancher dies nicht glauben, aber dennoch ist diese Bezweiflung eine dagewesene Thatsache. Sie zeigte sich einmal bei Denen, die unsere eigene Begeistigung auf ein sehr geringes Maaß reducirt dachten, und dann bei Denen, die sich eine Beseelung der ganzen Welt ausmalten. So stand Scheitlin, der eine Thierseelenkunde geschrieben hat, nicht an, viele stumpfsinnige Menschen tiefer als manche Thiere zu stellen. Wenn nun Scheitlin einen Schluß von ähnlicher Form wie der von Erdmann machen, wenn er z. B. sagen wollte: schon die Seele dieses dummen Menschen ist unsterblich und diese so viel höhere Affenseele sollte es nicht sein; würde Erdmann wohl geneigt sein diesen Schluß zu acceptiren? Er wäre es nicht, müßte also gestehen, daß der Schluß von den Eigenschaften einer tieferen Stufe auf eine höhere eine mißliche

Sache ist, er könnte wenigstens die Unbedingtheit dieser Grundvoraussetzung nicht rechtfertigen. Wir müßten um zu ihr berechtigt zu sein, noch Mancherlei voraussetzen dürfen. Wir müßten annehmen können', daß einem höheren Wesen nicht fehlen dürfe, was unsere Vollkommenheit ausmache; wir müßten im Stande sein klar zu sehen, worin in Wahrheit unsere Vollkommenheit bestehe. Das Alles ist uns nicht so klar, daß jeder Zweifel ausgeschlossen bleibt. Man braucht nur an die menschliche Uebertragung unserer edelsten Gefühle auf Gottes Wesen zu denken, um die hier mögliche Ungewißheit gleich vor Augen zu haben. Vom Niederen zum Höheren sind alle Schlüsse mißlich. — Auf der anderen Seite hat die oftmals vorgekommene Uebertragung des Geistigen auf die Dinge der Natur auch oft zu Annahmen geführt, die der zweiten Voraussetzung, daß unser Geist mehr sei als die Dinge der Natur, widersprechen. Es hat früher wie jetzt Naturforscher und Philosophen gegeben, die von einer Erdseele, Planetenseele, Sonnenseele, Fixsternseele, Weltseele gesprochen haben; warum denn sollten die nun fordern müssen, daß, da bei dem respectiven Körper einer Erdseele ein ideales Princip der Erklärung nothwendig sei, doch um so viel mehr unserm winzigen Körperchen ein solches zukommen müsse? Dürften sie nicht gerade die Menschenseele für ein verschwindend geringfügiges Nichts erachten den erhabenen Erd-, Mond-, Planeten-, Sonnen-, Fixstern-Seelen gegenüber? — Derartige Ansichten über eine allgemeine Beseelung der Welten hat noch 1851 der bekannte Naturforscher Fechner in seiner "Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits vom Standpunkt der Naturbetrachtung" ausführlich dargestellt, wie kurz vor ihm 1850 Ernst in seinem 163 Seiten dicken Buche "Planetogonosis; neues Planetenbuch oder Mikro- und Makrokosmus." Und um unter den Philosophen nur ein Beispiel zu citiren; Aristoteles stand nicht an, das ewige Leben der sich selbst beschauenden Sterngeister für weit herrlicher zu halten, als unser vergängliches und schmerzüberladenes Erdenleben. — Das sind aber Ansichten, wird man einwenden wollen, die

allen gesunden Menschenverstand übersteigen, dieser wird vielmehr dem Professor Erdmann gern zugeben, daß der Mensch mehr ist als die diversen Thiergeister und als alle jene doch allzu mysteriösen Stern- und Erdenseelen. Ich will dem gesunden Menschenverstand das Recht dieses seines stolzen Selbstgefühls nicht verkümmern; allein es ist doch nicht zu leugnen, daß jene zweite Voraussetzung Erdmann's in Zweifel gezogen werden kann und in Zweifel gezogen worden ist. Es würde der gesunde Menschenverstand große Schwierigkeiten finden, wollte er mehr thun, als sich unwillig von jenen Phantasien als leeren Hirngespinnsten abwenden. Vergeblich ist auch die Hoffnung durch Wissenschaft die Unmöglichkeit solcher Hypothesen zu beweisen. Dem Exceß derartiger idealistischer Vermuthungen gegenüber fühlt man seine Ohnmacht, es erwacht der Gedanke, wie sehr wohl da alles Beweisen und Gegenbeweisen aufhören möge, wo selbst nicht einmal solche Extravaganzen wissenschaftlich auszuschließen sind. Im Gefühle solcher Ohnmacht stehen wir auch der dritten Voraussetzung Erdmann's gegenüber, der nämlich, daß schon in der äußeren Natur ein ideales Princip zur Erklärung der Erscheinungen nothwendig sei, da sie eines wissenschaftlichen Beweises entbehren muß. Auch der Idealismus hat seine Weltanschauung wie der Materialismus. Wenn gleich sehr verschieden im Einzelnen, so kommen doch alle Idealisten darauf hinaus, die Welt nicht aus der bloßen Bewegung kleinster Theilchen sich selber construiren zu lassen, sondern hinter oder in den bewegungsfähigen Stoffen ein Uebersinnliches, einen Trieb, eine Kraft, eine Idee, etwas Seelisches anzunehmen. Nicht finden sich nach ihnen so und so viele Theile Sauerstoff, Stickstoff, Wasserstoff, Phosphor ꝛc. zu einem Menschenkind zusammen, noch binden sie sich durch die gesetzliche Zusammenwirkung ihrer einzelnen besonderen Eigenschaften oder Kräfte; sondern nach idealistischer Ansicht ist eben dieses Gesetz der Vereinigung etwas Besonderes für sich, Wirkung einer Idee, einer Formbestimmung, eines Bildungsplanes, der es macht, daß gerade diese Stoffe zu dieser Pflanze und jene zu jener sich entwickeln. Ein solcher idealer Trieb ist es, der den Flußspath

in Rhomboedern krystallisiren heißt, ein solcher Trieb giebt der Linde ihre runde Wölbung, der Pappel ihren hohen Schuß; eine solche Idee formt im Organismus die verschiedenen Organe unter Zweckbeziehung auf die Erhaltung des Ganzen; von einer solchen Idee gehalten erscheint die ganze Welt. Das nun ist die Annahme des Uebersinnlichen, Geistigen, Seelischen in den Erscheinungen außer uns, der objective Idealismus, auf den sich Erdmann stützt, um das Geistige in uns wahrscheinlicher zu machen. Beim Materialismus mußte ich die entgegenstehende Anschauung, die dieses idealen Principes entbehrte, als eine mögliche stehen lassen, ich konnte nur ihre wissenschaftliche Beweisbarkeit bestreiten; natürlich kann es mit dem Idealismus nicht anders sein. Denn wäre seine Annahme bewiesen oder zu beweisen, so müßte man ja consequentermaßen seinen Gegensatz, den Materialismus, für absolut unmöglich, für falsch erklären. Dies kann ich nicht; auch der Idealismus giebt mir nur die Hypothese einer Welterklärung, deren Recht sich nicht beweisen läßt. — Oder sollen wir etwa Werth legen auf die verschiedenen Beweismittelchen, auf die auch der Idealismus in objectiver Weise geglaubt hat seine Ansicht stützen zu dürfen, daß eine vorschwebende Idee es sei, welche die spätere Gestaltung eines Dinges ins Leben rufe? Sollen wir es als einen Beweis für die Wahrheit solcher Ideen ansehen, daß, wie man z. B. angeführt hat, die männliche Hirschkäferlarve sich das Erdloch, in dem sie zur Entwickelung kommt, größer gräbt, als die weibliche Larve, weil ihr schon im Traume die Idee ihres späteren Geweihes, das größeren Platz gebraucht, vorschwebt? Sollen wir annehmen, wie man gleichfalls anführt, daß, weil der Bock eher stößt, als seine Hörner ihm aus der Stirn emporgeschossen sind, also die Hörneridee schon vor der Hörnerexistenz sich zu rühren begonnen, sich sichtbar documentirt habe? Oder sollen wir nicht lieber annehmen, daß der Bock auch schon vor der realisirten Hörneridee stößt, weil ihm sein bloßer Kopf schon hart genug dazu ist; daß er vielleicht stößt, weil er den kommenden Hörnerdurchbruch dort schon fühlt, wie wir etwa nach unserem Zahnfleisch greifen, wo wir den

Durchbruch eines Zahnes merken? Mir hat ein solches Suchen, die Wahrheit der Existenz einer vorschwebenden Idee zu beweisen, stets höchst nebulös erscheinen wollen; ich sehe darin nur eine unnütze, alberne Spielerei, die Nichts beweist. — Die Sache liegt im Grunde ganz einfach! Sie haben eine Pflanze vor sich; nun wählen Sie: wollen Sie sagen? diese Rose entstand aus kleinsten Stofftheilchen nach gesetzmäßiger Wechselwirkung der diesen zukommenden Bewegungskräfte — aber wie die Stofftheilchen es anfangen, diese Rose aus ihrer Zusammenwirkung zu produciren, vermag ich nicht zu erklären, auch weiß ich nicht das Recht gerade meiner Voraussetzung zu beweisen; oder wollen Sie sagen? diese Pflanze bildet sich, indem die bestimmte Idee ihrer Gestaltung bestimmten Stoff auf bestimmte Weise entwickelt, — wie aber diese Idee es anfängt, auf den Stoff oder im Stoff zu wirken, vermag ich nicht zu erklären, und ebenso wenig das Recht meiner Voraussetzung zu beweisen. — Nun wähle ein Jeder seine Weltanschauung, hier Stofftheilchen mit Druck und Stoß, dort Idee, man wähle; aber Niemand vergesse, daß er seine Wahl aus wissenschaftlichen Beweisgründen nie zu rechtfertigen vermag. Wer sich davon überzeugt hat, der wird es auch für eine sehr mißliche Sache halten, sich mit Erdmann auf den objectiven Idealismus in der Natur außer uns zu stützen, um daraus die Nothwendigkeit des Idealen in uns abzuleiten, da das Eine so gut in Frage gezogen werden kann, wie das Andere. Ihm beweist also jener Satz gar Nichts. Die Grundvoraussetzung ist nicht bewiesen, und selbst wenn sie es wäre, und noch dazu die beiden anderen Voraussetzungen begründet wären, was sie nicht sind, so würde doch der Schluß von der Seele außer uns auf die Seele in uns ein völlig ungerechtfertigter sein. Es sähe also schlimm mit den idealistischen Ansichten über die Seele aus, wenn sie in diesem objectiven Idealismus ihren einzigen Halt zu suchen hätten. Wenige Idealisten haben daher diesen Halt für die Annahme der Unsinnlichkeit unserer Seele gesucht, und auch für Erdmann steht dieser Schluß von dem Idealen außer uns auf das Ideale in uns nur in zweiter Linie. Die Unmög-

lichkeit, unsere geistigen Zustände auf bloße Stoffbewegungen zurückzuführen, steht auch nach Erdmann zur Annahme der Idealität unseres Geistes in erster Linie. Daß sich selbst ein Idealismus denken läßt, der nur das Ideale außer uns anerkennt, wird bald an den Consequenzen der Ansichten des Arztes Spiess ersichtlich werden. So finden wir auch den Grund für die Wahrnehmung, von der ich ausging. Wir können jetzt leicht erklären, warum der Idealismus im Ausgangspunkte seiner Betrachtungen vom Materialismus abzuweichen pflegt. Auch der Idealismus hat, wie geschildert, seine Weltanschauung, aber er geht nur selten von dieser aus, um die Idealität des menschlichen Geistes zu beweisen. Der Materialismus dagegen beruft sich stets auf seine Weltanschauung um die Idealität unseres Geistes zu leugnen. Woher rührt der Unterschied? — Die verschiedene Richtung des Strebens erklärt diese Verschiedenheit des Ausgangs. — Materialistisch suchen wir unser Ich der äußern Welt gleich zu machen, wir nivelliren unsern Geist, um ihn als bloßes Naturding zu betrachten; idealistisch übertragen wir das Seelische aus uns auf die äußere Welt, wir legen unsre Seele in sie hinein. Weil in unserm Geistesleben die Harmonie eines Kunstwerks nur aus der vorangängigen Idee einer denkenden Seele entsteht, weil überall, wo wir in unserm Leben das Ineinandergreifen vieler Theile zu einem Ganzen bemerken, uns ein Zweck setzender Gedanke als die wirkende Ursache erscheint; so übertragen wir unsere Gedanken auch auf die Thätigkeiten der Natur, vermuthen auch in ihr einen Gedanken, glauben auch in ihren Bildungen leitende Ideen zu entdecken und auch in ihren Organismen Verwirklichung gewisser Zwecke wahrzunehmen. Nochmals, lassen wir auch Dem, der eine Neigung hat, die Welt in diesem idealistischen Lichte zu sehen, sein subjectives Recht; wehren wir ihm und uns nur die Täuschung ab, daß er dies Recht wissenschaftlich beweisen könne. Prüfen wir nun die besonderen Ansichten, welche die Idealisten im gegenwärtigen Streite über unsere Seele vorbrachten.

Schwer wird es, die verschiedenen Ansichten der Idealisten unter einige allgemeine Gesichtspunkte zu stellen. Viel schwerer

ist dies bei ihnen, als bei den materialistischen Ansichten, die, wenigstens ehe Czolbe mit seiner Stabilitätstheorie eine kleine Abwechselung in ihre Monotonie gebracht hat, in der Hauptsache so ziemlich aus einer Seele sprachen. Diese Divergenz der idealistischen Ansichten, dieses fortwährende Widersprechen der Idealisten gegen einander ist auch wohlweislich stets vom Materialismus benutzt, den idealistischen Ansichten überhaupt eben dieser ihrer Unsicherheit wegen ein allgemeines Mißtrauensvotum zu geben. Allein dieses materialistische Votum gegen den Idealismus hat seinen Credit doch niemals untergraben können; fügen wir uns daher und suchen seine Gesichtspunkte zu verstehen. Sollten nicht in der anscheinend allzu großen Divergenz der Richtungen einige Obergruppen sich dennoch bilden lassen? Ich glaube drei solcher Gruppen unterscheiden zu können. In der ersten stehen Ansichten, die die Welt von einer Idee, Gott, geschaffen und geleitet werden lassen und dabei über unsere Seele materialistisch denken; in der zweiten Gruppe stehen alle die Ansichten, die einen besonderen Seelenstoff, eine Seelensubstanz annehmen; die dritte Gruppe endlich umfaßt diejenigen, die Leib und Seele in eine ideale Einheit verbinden. Die Ansichten der Männer, welche in dem gegenwärtigen Streite diese drei Gruppen vertraten, zu prüfen, ist meine nächste Aufgabe.

Bei dieser Mannichfaltigkeit idealistischer Ansichten wird eine größere Theilung in der Besprechung nothwendig, als die Darstellung und Beurtheilung des Materialismus erforderte. Beschränken wir uns daher zunächst nur, die erste Richtung ins Auge zu fassen, die ein Ideales außer uns zuläßt, unsern Geist aber materialistisch erklärt. Diesen Standpunkt vertritt im gegenwärtigen Streit der Frankfurter Arzt Spieß. Sein Standpunkt schließt sich so eng an den Materialismus an, daß man ihn oft für reinen Materialismus selbst genommen hat. Indessen da Spieß ein Ideales zuläßt und sich auch im Einzelnen von den eigentlichen Materialisten unterscheidet, so scheint es mir besser, ihn nicht mit ihnen in eine Kategorie zu werfen, sondern ihn als eine Mitte zwischen ihnen und den reinen Idealisten zu betrachten.

Im Grunde gehört er zu den Idealisten mehr, als er zugiebt.

Spieß weist Vogt's Aeußerung über die Zusammenwürfelung der Stofftheilchen zu Organismen schon als eine Versündigung gegen die Naturwissenschaft zurück. Vogt's unverzeihlicher Irrthum liegt nach ihm nicht in der Behauptung der Abhängigkeit der Seelenthätigkeiten von der Form und Mischung des Gehirns, sondern in der Unterstellung, als ob solche Form und Mischung, die nur aus einem ganz bestimmten Verhältniß äußerer Bedingungen sich zu entwickeln vermag, jemals durch irgend eine zufällige Zusammenwürfelung entstehen könne. Diese bestimmten Bedingungen nun und diese organischen Keime werden nach Spieß von einer idealen Macht über der Welt, von Gott selbst, gegeben. "Die organischen Keime selbst, sagt er, haben wir gleichsam als schon zusammengesetzte Elemente, als Elemente einer höheren Ordnung anzusehen, die in dieser Zusammensetzung und mit den dieser Zusammensetzung entsprechenden Kräften ursprünglich aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen sind, wie wir die einfachen Elemente der unorganischen Natur als ursprünglich mit bestimmten Kräften begabt uns vorstellen müssen, die aber, einmal geschaffen, nach bestimmten, unabänderlichen Gesetzen sich nicht nur entwickeln, sondern auch in unendlicher Reihe sich wiedererzeugen." — Nach solchen bestimmten unabänderlichen Gesetzen glaubt nun Spieß unsere Seele an den Leib gebunden. Er behauptet, daß alle Seelenthätigkeiten nur an der Materie zur Erscheinung kommen, widerstrebt der menschlichen Neigung hinter den Thätigkeiten eine abstracte Kraft zu erdichten und diese als ein reales, für sich bestehendes Wesen anzusehen. Unsere Seele erscheint also nur als Thätigkeit des Hirns. Die Gründe für diese Annahme sind natürlich ganz diejenigen des Materialismus: die gleichzeitige Entwickelung von Hirn und Geist im Kinde, ihre gleichzeitige Abnahme im Alter und die äußere Einwirkung der materiellen Stoffzufuhr und der krankhaften Erregung des Gehirns. Dazu hat Spieß noch einiger anderen Gründe gedacht, die von den meisten Materialisten nur oberflächlich und confus berührt

wurden. Sie betreffen die Natur und den Ursprung unserer geistigen Thätigkeit selbst. Die meisten Materialisten beschränkten die Erörterung dieser Punkte auf die oberflächlichste Besprechung der in der Philosophie schon längst viel tiefer erörterten Frage nach den angeborenen Ideen. Nur Czolbe zeigte ein tieferes Eingehen auf die allerdings in der Lehre von dem Verhältniß des Empfindens zum Denken noch ungelösten Schwierigkeiten; allein sein Versuch, die geistigen Erscheinungen durch begleitende leibliche Bewegungszustände anschaulicher zu machen, befriedigte keinesweges das Verlangen nach größerer Begreiflichkeit. Spieß versuchte das Verwickelte auf ähnliche, aber doch verschiedene Weise zu vereinfachen. Spieß behauptet alle geistige Thätigkeit, alles Denken, Fühlen und Wollen sei nur ein verschiedenes Vorstellen, so daß z. B. der Wille nur eine Vorstellung ist, welche zu den vom Gehirn ausgehenden Bewegungsnerven in besonders nahe Beziehung tritt. Alles Vorstellen ferner beruht auf Empfindung, und da wir nur empfinden vermittelst unserer Sinne, so folgt daraus, daß alle unsere Erkenntniß sinnlichen Ursprungs ist. Wie sehr selbst unser höchstes Denken von unserer sinnlichen Natur abhängig ist, ersieht man deutlich daraus, daß es ohne Sprache nicht existirt. — Leicht erkennt man das Mangelhafte dieses Raisonnements. Wir können Manches wollen, manchen Vorsatz fassen, ohne daß dieser Willensact unmittelbar eine Portion Bewegungsnerven in Arbeit setzt. Und wäre keine Vorstellung ohne Gefühl, so ist doch darum noch nicht Gefühl nur Vorstellung. Ebenso wenn auch kein Wille ohne Vorstellung des Gewollten vor sich geht, so ist damit doch noch nicht das eigenthümliche Interesse des Willens bloßes Vorstellen. Weil ferner ein Wesen bei Beraubung aller Sinne, wenn eine solche möglich wäre, ein höchst elendes Geschöpf sein müßte, das von der ganzen äußeren Welt Nichts wüßte; so folgt doch daraus noch nicht, daß **nur** der Beitrag unserer empfindenden Sinne den Fond unseres Seelenlebens bildet. Man braucht ja nur an die Thiere zu denken, die alle fünf Sinne und doch nicht die Entwicklungsfähigkeit unserer Seele besitzen. Schon diese einfachste Ueberlegung läßt uns vermuthen, daß eine solche

Entwicklungsfähigkeit doch wohl einen besonderen inneren Grund in unserer Seelennatur haben möge, und aus den fünf Sinnen allein nicht könne abgeleitet werden. Am klarsten tritt das von Spieß Uebersehene an seiner Aeußerung über die Sprache hervor. So richtig es ist, die Sprache als das beste Beförderungsmittel unseres Denkens anzusehen, so unwiderruflich beweisen doch auch die Taubstummen, daß man auch ohne zu reden denken kann. Das Sprechen bleibt immer nur der Ausdruck des Denkens und ist nie das Denken selbst, das noch auf einer eigenthümlichen Fähigkeit der Begriffsbildung beruht, die man idealistisch als die Fähigkeit einer unsinnlichen Seele anzusehen bis jetzt noch volles Recht behält. In allen diesen Beispielen erkennt man an Spieß Ansichten eine Unfertigkeit; andere Beispiele zeigen auch seine Inconsequenz. Spieß selbst schmuggelt in unsre Seele einen Fond ein, der eben nicht von den Sinnen stammt. Mit Eifer kämpft er gegen die Zweitheilung des Menschen in Leib und Seele; aber er selbst macht aus dem Menschen ein anderes Doppelwesen, ein irdisches und ein überirdisches. Dieser überirdische Rest soll im Keime die Ideen des Guten, Schönen, Religiösen tragen und der unvergängliche Theil in uns sein, der uns die Unsterblichkeit verbürgt. Hebt diese versteckte Annahme eines übersinnlichen Prinzipes nicht alle anderen Beweise für den sinnlichen Ursprung alles Geistigen auf? Wenn alle unsere sittlichen, aesthetischen und religiösen Ansichten auch der Entwickelung eines übersinnlichen Keimes bedürfen, hängt dann noch unser geistiges Leben allein von Sinnen und Erfahrung ab? —

Spieß ward schon durch diese versteckte Zulassung Idealist; noch einmal entschlüpft sein idealistischer Zug mit ihm durch eine winzige Pforte, die man kaum bemerkt, bei seiner Lehre von der Aufmerksamkeit. Ist alles Denken nur Hirnveränderung, die von sinnlicher Erregung ausgeht, so hört es consequentermaßen mit unserer Willensfreiheit auf. Ist unser Geist nichts für sich; so kann er auch aus sich keine Hirnveränderung bewirken, keine entsprechende geistige Thätigkeit ins Spiel setzen. — Woher in aller Welt soll nun dieser

gebundene hirnbewegliche Geist die Freiheit nehmen, dieser Vorstellung Aufmerksamkeit zu schenken und jener sie zu verweigern? Und diese Freiheit schenkt doch Spieß seinem Geiste und macht sie zugleich zu dem festen Seelenplatz, in den er den Anker seines ganzen religiösen und sittlichen Glaubens wirft. Mit dieser Faser unseres Geistes sollen wir an die ganze übersinnliche Welt der Offenbarung gehalten sein; wir sollen den freien Willen haben auf Gottes sittliche Gebote aufmerksam zu sein oder nicht. Widerspricht diese Annahme des freien Zuwendens unserer Aufmerksamkeit erstlich schon der sinnlichen Ableitung aller geistigen Thätigkeit, so widerspricht sie außerdem der Zurückführung aller geistigen Thätigkeit auf das bloße Vorstellen. Die Aufmerksamkeit wendet sich einer Vorstellung zu, tritt also als Neues neben sie. So bricht also Spieß über sich selbst den Stab. Mit dieser Freiheit der Aufmerksamkeit hat er auch ohne seinen Willen eine ihm verborgene Neigung zur Annahme eines idealen Princips enthüllt. Wohl mit Recht bemerkt Schaller, daß dieser Zwiespalt seines Geistes das Zeichen des Zweifels an der Gewißheit seiner theoretischen Behauptung ist, denn wer seiner Sache sicher ist, drückt sich nicht widersprechend aus. Wir haben also an Spieß einen offenen Vertreter des objectiven Idealismus, indem er den Grund der Welt in die That Gottes legt; wir haben an ihm einen sich selber unbewußten Freund auch des subjectiven Idealismus, der Annahme eines Idealen in uns, einen heimlichen Idealisten, der es nur nicht verstand seine Neigung mit seinem wissenschaftlichen Wissen in rechten Einklang zu setzen.

Und seltsam, dieser also unklare Mann bemüht sich zu sein, was er nicht ist, gerade auch aus dem Grunde, daß doch die Gegner des Materialismus nur Unklares und Ungenügendes vorbringen! Prüfen wir diese Veranlassung, zu Spieß materialistischer Ansicht, so müßen wir allerdings ihm zugestehen, daß die idealistischen Gegengründe, die er vor sich gestellt hat, in der That die schwächsten waren, die man sich suchen konnte. Zuerst erörtert er die Meinung des Philosophen Drobisch. Dieser nämlich, sagt er, sei gegen die

materialistische Erklärung des Geistigen, weil man den Versuch das geistige Leben aus sich selbst zu erklären noch nicht gemacht habe und weil die Thatsachen der Abhängigkeit des Geistes vom Leibe noch so schwach bewiesen seien. Hätte Drobisch weiter Nichts behauptet, was ich hier nicht untersuchen will, so wären dies allerdings sehr schwache Gegengründe. Ebenso schwach wäre es, wenn Johannes Müller, nur weil der Materialismus unbegreiflich sei, sich für den Idealismus entschieden hätte. Mit Recht dürfte Spieß dem gegenüber fragen, ob denn Alles begriffen werden müße und begriffen werden könne und mit Recht dürfte er bezweifeln, daß beim Idealismus Alles einfach und begreiflich aussehen würde. Aber ist es nicht ein seltsames Wechselspiel, selbst zu sagen, daß die Idealisten den Materialismus als schwach bewiesen und unbegreiflich verwerfen, den Idealisten denselben Vorwurf zurückzugeben und auf ihm ein Recht der eigenen Ansicht zu gründen? — Käme das nicht fast darauf hinaus, die Idealisten zu verdammen, weil die Begründung ihrer Ansicht sich auf die Unbegreiflichkeit und die schwachen Beweise des Materialismus stützt, um Materialist zu sein, weil auch der Idealismus unbegreiflich und schwach bewiesen ist? Ich will es nicht verkennen, daß Spieß mehr Gründe als die Unbegreiflichkeit des Gegentheils für sich reden ließ, aber er thut Unrecht auch den genannten Idealisten nicht mehr zu laßen. Sie gedachten allerdings der Unmöglichkeit das Denken aus Hirnbewegung zu erklären, und wenn sie glaubten, die Sache mit der Annahme eines übersinnlichen Elementes erklärlicher gemacht zu haben, so irrten sie; aber sie beriefen sich nicht auf diese vermeinte größere Begreiflichkeit allein. Sie suchten auch andere Gründe für ihre Ansicht, wie Spieß für die seinige. Mit Unrecht daher verkleinert er seine Gegner um sie zu widerlegen. Man kann es zugeben, daß die meisten Menschen allerdings in Täuschung meinen, aus der Unbegreiflichkeit einer ihnen entgegen stehenden Ansicht ein Recht zu ihrer Ueberzeugung herleiten zu dürfen, und daß sie darüber die unbegreifliche Seite in ihrer Ansicht übersehen; aber in solchem Irrthum leben Materialisten und Idealisten. Man kann in-

dessen auch die unbegreifliche Seite der eigenen Ansicht vor Augen haben und sie doch anderen Unbegreiflichkeiten vorziehen, weil sie mit anderen Gemüthsbedürfnißen, mit anderen Voraussetzungen besser sich zu reimen scheint. Derartige Gründe hatten auch jene Idealisten, derartige Gründe hat ja auch Spieß. Wir sahen, daß seine ersten Gründe diejenigen des gewöhnlichen Materialismus waren; wir sahen, daß er auch mehr Gewicht als sie darauf legte, den Inhalt unseres Geisteslebens aus sinnlicher Erfahrung abzuleiten; es bleibt uns nun noch übrig seine Widerlegung einiger besonderen für die Unsinnlichkeit unseres Geistes angeführten Gründe ins Auge zu fassen.

Es sind dies Gründe, die in unsrer Zeit besonders von einem holländischen Gelehrten, Schröder van der Kolk, geltend gemacht wurden, übrigens schon sehr alten Datums sind. Nach jenem Forscher spricht für die Unsinnlichkeit des Geistes dreierlei: daß wir so viele geistige Thätigkeiten zu gleicher Zeit zu beschicken im Stande sind, z. B. beim Clavierspielen; ferner, daß je mehr wir in unser Gedächtniß aufnehmen, um so leichter stets neuer Zuwachs Platz gewinnt; ferner die geistige Erhebung so vieler Sterbenden kurz vor ihrem Tode bei verschwindender Körperkraft. Können nun auch diese Gründe, wie nicht zu leugnen ist, für die Unsinnlichkeit des Geistes mit in Betracht kommen; so lassen sie doch gleichwohl eine materialistische Auslegung zu und sind daher nicht beweiskräftig. Spieß selbst hat sie nach seiner Weise umgedeutet. Den ersten Grund für die Unsinnlichkeit des Geistes hatte Schröder van der Kolk in der alle Begriffe von Raum und Zeit übersteigenden Geschwindigkeit des Vorstellens gesucht. Er gab von der Menge Thätigkeiten, die unsre Seele in einem Augenblick beschicken sollte, eine beredte Schilderung, die mitzutheilen ich daher nicht unterlassen will. "An einem jeden Beine, sagt er, sind beinahe sechszig Muskeln. Von diesen empfangen bei einem jeden regelmäßigen Tritte, also beinahe in jeder Sekunde, ungefähr 20 Beugemuskeln und 15 Streckmuskeln den Eindruck unseres Willens; dies sind, da während des Gehens keine ganz erschlaffen, zusammen siebenzig, wozu wir noch reichlich zwanzig hinzufügen müßen, um unsern Körper

aufrecht zu erhalten. Wir machen ferner eine Bewegung mit unsern Armen oder tragen einen Stock in der Hand, wobei wir wenigstens in jeder Hand fünfundzwanzig Muskeln in Bewegung setzen, zusammen funfzig, was mit den oben erwähnten ungefähr hundertundvierzig beträgt, die bei jedem Fußtritte und jeder Bewegung mehr oder weniger durch unseren Willen gespannt werden müssen. Man muß bekennen, daß der Mechanismus hiervon sehr künstlich ist. Unser Wille erregt zugleich viele Muskeln, aber jede kleine Abweichung in der Bewegung erfordert eine veränderte Erregung in dem einen oder anderen Muskel und also einen besonderen Eindruck unseres Willens, wovon die geringste Bewegung augenblicklich in unserem Gange oder unserer Haltung eine Veränderung hervorbringt. Ich kann diese Bewegung nicht für ganz automatisch halten, wie eine Maschine, die einmal aufgezogen auf eine gleichmäßige Weise abläuft, obgleich wir alle diese Befehle scheinbar unwillkürlich, ja ohne daran zu denken, verrichten.

Während des Sprechens finden undenkbar viele und und schnelle Bewegungen Statt; ja Haller berechnet, daß allein beim Anhalten des Buchstaben r in einem Muskel, dem stylo-glossus, 30,000 Bewegungen in einer Minute geschehen. Obgleich wir diese Bemerkung keineswegs als vollkommen richtig annehmen, ist dennoch die Zahl der gleichzeitigen Bewegungen aller Muskeln der Kehle, der Luftröhre, des Gaumens, der Zunge und der Lippen während eines schnellen Gesprächs undenkbar, und vielleicht nicht viel kleiner; und doch muß jede Bewegung durch unsern Willen bestimmt werden, um eine gewisse Verstärkung des Lautes, der Artikulation und das erforderliche Wort hervorzubringen. Alle diese Befehle geschehen übrigens mit derselben Leichtigkeit und Schnelligkeit, als wenn wir einen Finger ausstrecken; es ist uns völlig einerlei, ob wir unter allen diesen Befehlen, welche zu unserer Sprache nöthig sind, noch die oben genannten hundert und siebenzig Muskeln bei jedem Fußtritt in Wirkung bringen oder nicht, und den Einfluß unseres Willens mittheilen, das heißt, ob wir während des Sprechens gehen oder sitzen. So

groß ist die Leichtigkeit der Wirkung, daß es uns selbst unbegreiflich vorkommt, daß hierzu nicht mehr erfordert wird, als nur ein Eindruck unseres Willens; ja alle diese Befehle unseres Willens hemmen unsern Geist so wenig, daß wir im Stande sind, in demselben Augenblicke eine noch größere Menge Eindrücke und Wahrnehmungen zu empfangen, als die Menge der Befehle, die von uns ausgehen.

Wir fühlen z. B. den Boden, worauf wir gehen und dessen Ungleichheit, die angenehme Wärme der Sonnenstrahlen, den Eindruck des Windes und jeden Reiz, wo er auch auf unsern Körper wirken möge. Wir sehen, ungeachtet der Menge von Willensäußerungen und Eindrücken, mit derselben Leichtigkeit tausende der uns umgebenden Gegenstände; wir unterscheiden die Farben, nehmen den verschiedenen Abstand wahr, bemerken die schnelle Bewegung eines fliegenden Vogels, erkennen die uns bekannten Stellen und die Menge der Gegenstände, die durch Millionen Strahlen in unsern Augen abgebildet werden, und welche wir selbst ohne zu denken, daß es diese Gegenstände sind, nicht wahrnehmen können; wir hören während des Gespräches nicht allein unsere eigene Stimme, sondern zugleich eine Menge anderer Töne ohne Hinderniß, den Gesang der Lerche, das Geläut der Rinder, das Rufen des Landmannes; wir riechen die Ausdünstung und die Gerüche der Blumen, und dennoch verhindern diese zahllosen Eindrücke und Willensäußerungen, welche alle gleichzeitig nach dem einen Mittelpunkte, unserer Seele, ein- und ausströmen, uns keineswegs unsere Gedanken auszusprechen; ja, wir denken während dieses Gespräches noch viel mehr, als wir ausdrücken können. Hierzu müssen wir nun noch die Millionen Wörter rechnen, die Gedanken, Sachen, Personen, Ereignisse, Bilder und was wir noch sonst in unserm Gedächtnisse tragen. Dies Alles geschieht dennoch mit einer Ordnung und Leichtigkeit, als wenn nur eine Willensäußerung sich zu erkennen gäbe oder nur ein Finger gebogen, oder nur ein einzelner Eindruck empfangen würde.

Wem schwindelt nicht bei der Vorstellung dieser unbegreiflichen Menge und Verbindung von Wirkungen, die in einem

Augenblicke ohne Unordnung von einem Anfangsgrunde ausströmen und in ihn wieder zurückströmen? Wo finden wir in der ganzen Natur, in der Anziehungskraft, in dem Galvanismus, ja selbst in der Nervenkraft, welche doch jeden Eindruck einzeln überbringt, etwas Aehnliches, oder nur einige Analogie dieser undenkbaren, gleichzeitigen Thätigkeit unserer Seele? — Wer kann hier noch Eigenschaften von Stoff in Zeit und Raum finden, oder durch dieselben die unnennbaren gleichzeitigen Wirkungen erklären, die mit Blitzesschnelle nach und von allen Seiten aus diesem Mittelpunkte ausströmen und dahin zurückgehen? — Muß denn nicht Jeder erkennen, daß unsere übersinnliche Seele hier für sich allein und mit Nichts in der Natur zu vergleichen dasteht?"

Wie deutet denn nun Spieß die Züge dieser beredten Schilderung materialistisch? Er sagt: die Seele selbst ist nie bei alle den einzelnen Thätigkeiten betheiligt; zu vielen giebt sie nur den Anstoß, den die Nerven dann nach einer organisch vorher bestimmten Anordnung mechanisch ausführen; viele dieser Thätigkeiten sind überdies nicht zu gleicher Zeit, sondern folgen sich nur in unfaßbarer Schnelligkeit. Wie könnten auch alle diese Thätigkeiten von der Seele ausgehen, fragt Spieß, diese Thätigkeiten, deren Zahl für die Seele undenkbar sein soll? kann doch die Seele nur wollen, was und so viel sie denken kann! Für ihn sind daher alle diese Erscheinungen nur Beispiele der rasenden Geschwindigkeit unsrer Nerventhätigkeit. Unleugbar ist diese Deutung möglich, so wenig die zu ihrem Zwecke angenommene mechanische Anordnung bewiesen oder begreiflich ist. — Auch der zweite Grund, daß, je mehr wir in unser Gedächtniß aufnehmen, um so besser Neues darin Platz findet, beweist nicht unbedingt die Unräumlichkeit des Geistes; Spieß meint, man dürfe sich überhaupt das Gedächtniß nicht wie eine Vorrathskammer vorstellen, in der alle Gedanken aufgespeichert würden. Die beobachtete Thatsache des besseren Behaltens erklärt er aus der Uebung; alles Erinnern ist nur das Wiederholen einer gehabten Vorstellung, diese selbst ist ja mit einer Nervenbewegung verbunden. Je mehr Bewegungen eine Nervenfaser nun schon in ihrem Leben

gemacht hat, um so leichter macht sie neue, um so leichter kommen auch alte Schwingungen wieder ins Spiel, um so freier ist die Erinnerung. Mag man nun immerhin dieses Nervenspiel sich erinnernder Vorstellungen für unbegreiflich erklären, Spieß wird dies gern zugeben; aber wird er fragen, begreift man denn das idealistische Bleiben der Vorstellungen im Gedächtniß? — Der dritte Grund, die Erhebung des Geistes vor dem Tode ist der schwächste; denn die Annahme, daß zu gleicher Zeit ein letztes Erheben gewisser Körperkräfte Statt finde, bleibt eine mögliche. So lange dies nicht widerlegt ist, kann jenes geistige Erheben keineswegs als Beweis für die Unabhängigkeit vom Körper gelten. — So also sind alle diese idealistischen Gründe van der Kolks umzustoßen und die Thatsache auch materialistisch zu deuten. In ihnen liegt aber nicht das Hauptgewicht für die idealistische Anschauung und Spieß treibt sich also an der Peripherie herum anstatt geraden Weges auf das Centrum loszugehen, wo er sich wahrscheinlich seines versteckten Idealismus bewußt geworden wäre. Die Willkür oder im wahren Sinne des Wortes die Grundlosigkeit, mit der Spieß sich für die materialistische Auslegung entscheidet, tritt nirgend deutlicher hervor als in einem Satz von wenigen Zeilen, in denen Spieß die verschiedenen Möglichkeiten dieser und anderer Auslegungen zusammenfaßt. "Der Streit, sagt er, kann sich nur darum drehen, ob die höher entwickelte Seele sich das reicher entwickelte Organ selbst schafft, so daß dieses nur die Wirkung jener wäre, oder ob umgekehrt die mannigfaltigeren Seelenthätigkeiten nur die Thätigkeitsäußerungen des höher entwickelten Organes, des Gehirnes sind, oder endlich ob beide ganz unabhängig von einander, aber zufolge einer vorherbestimmten Harmonie sich parallel entwickeln. Dieser Streit aber kann begreiflicherweise nicht von der Naturwissenschaft geschlichtet werden, sondern gehört dem höheren Gebiete der Philosophie an; dem Naturforscher jedoch dürfte es am wenigsten zu verargen sein, wenn er das zweite Verhältniß, wonach die mit der Gehirnentwickelung parallel sich entwickelnden Seelenthätigkeiten nur für die Thätigkeitsäußerungen des körperlichen Organs gelten, für das wahr-

scheinlichere hält." — Also entscheiden kann der Naturforscher nicht, die Entscheidung fällt der Philosophie anheim. Arme Philosophie, der alle Wissenschaften den Rest aufbürden, den sie selbst nicht mehr begreifen können; so macht man aus dir einen Sammelplatz aller erdenklichen Unbegreiflichkeiten! Und kann dann am Ende die Philosophie diese von ihren Stiefkindern, den Wissenschaften, gemachte Schuldenlast nicht mehr bezahlen, so wird die ärmste noch bankerott erklärt und landesverwiesen. Inzwischen nun, bis die Philosophie ihre letzte Schuld bezahlt, meint Spieß, soll man es da dem Naturforscher verargen, wenn er sich die Zahlungsfähigkeit auf andere, freilich ungehörige Weise vorwegnimmt? Spieß bittet, man solle ihm, dem Naturforscher, der zwar in diesen Punkten nicht entscheiden könne, es doch nicht übel nehmen, doch nicht verargen, wenn er, der sich so vorwiegend mit dem Leibe zu beschäftigen habe, einer unleiblichen Seele nicht eben zugeneigt sei. Wenn Spieß sich doch nur besser kennte und wüßte, daß ein idealistischer Zug in seiner centralen Hirnfaser sitzen blieb, die er vorher zu exstirpiren habe, ehe seine Bitte zu gewähren sei. Und dann zu bitten, daß man eine Ansicht ihm doch nicht verargen möge — ist das die Sprache wissenschaftlicher Ueberzeugung, die Sprache, wie sie sich bei Erforschung der Wahrheit geziemt? — Das kann kein ernsthaft Denkender glauben, ein solcher kann Spieß nicht zu den consequenten Denkern zählen. Halb Idealist, halb Materialist, ist er ein Zwitterdenker, den man nirgend recht hinzubringen weiß; ich habe ihn deshalb als Uebergangsform für sich betrachtet. Spieß erscheint als ein Idealist, der Materialist sein wollte, in Wagner werden wir dazu das Pendant eines Materialisten erkennen, der Idealist sein mögte.

Fragt man nun schließlich, ob denn Spieß Inconsequenzen nicht zu vermeiden sind, ob denn der Standpunkt nicht zu halten ist, auf dem man eine Idee "Gott" als Grund der Welt annimmt, dabei aber die Idealität des eigenen Geistes leugnet; so muß man die Möglichkeit auch dieses Standpunktes zugeben. Indessen vergesse Niemand, daß eine mögliche Sache keine bewiesene Sache ist und schrecke Keiner,

der eine solche Ansicht haben sollte, ferner vor der Unbegreiflichkeit des rein Geistigen in uns zurück. Sein idealer, rein geistiger Gott ist ja um Nichts begreiflicher. Es zwingt kein wissenschaftlicher Grund die einmalige Zulassung eines Unbegreiflichen zu gewähren und dieselbe Zulassung ein anderes Mal in Betreff unseres Geistes der Unbegreiflichkeit wegen zu verweigern.

Vierte Vorlesung.

Der halbe Idealismus hat uns vom Materialismus zum ganzen Idealismus hingeführt. In diesem sind zwei Grundbestrebungen zu unterscheiden, die eine darauf gerichtet der Seele eine gesonderte Existenz in dem Leibe, neben dem Körperlichen zu sichern, die andere bemüht Seele und Leib als eine Einheit zusammen zu denken. Fassen wir zunächst die erste Richtung ins Auge, die der Seele eine bestimmte Existenz neben dem Körperlichen zuschreibt! — Vor Allem legt sie Gewicht darauf, diese Existenzweise der Seele von derjenigen des gewöhnlichen Stoffes zu unterscheiden. Sie zieht es deshalb meistens vor statt der Bezeichnung Seelenstoff, Seelenmaterie sich für diese eigene Existenz des Namens Seelensubstanz zu bedienen. Seelensubstanz heißt bei diesen Ansichten dasjenige zunächst unbekannte Etwas, das eben die geistigen Thätigkeiten Denken und Wollen als seine Eigenschaften an sich trägt. Dieses Gemeinsame der Richtung läßt die Möglichkeit offen über die Natur jenes unbekannten Etwas, so wie über sein Verhältniß zum Körperlichen abweichende Bestimmungen zu geben. Der menschlichen Vielsinnigkeit entsprechend ist denn auch diese offen gelassene Möglichkeit stets von verschiedenen Denkern verschieden ausgebeutet, im gegenwärtigen Streite auf dreierlei Weise. Einmal wurden Seele und Leib wie es gemeinhin geschieht, als zwei von einander ganz verschiedene Dinge in unserem Körper auf unbegreifliche Weise zusammengethan gedacht; diese Ansicht will Wagner vertreten. Eine andere Ansicht denkt sich auch

die Seele als ein ausgedehntes, räumliches Etwas, dessen Thätigkeit aber antimaterialistisch nicht als Bewegung gleich Denken erscheint, sondern dessen besondere Eigenschaft eben das geistige Thun allein ist; diese Ansicht vertrat auf den früheren englischen Philosophen Locke gestützt Professor J. H. Fichte in Tübingen. Eine dritte Ansicht ist nun die des Professor Lotze in Göttingen, der die Seele für etwas rein Geistiges, ganz Immaterielles, Unstoffliches erklärt, indessen auch das wahre Wesen aller Dinge in einem solchen übersinnlichen Kerne sucht, und demzufolge die ganze äußere Welt, wie sie vor unsern Sinnen ausgedehnt und greifbar daliegt, in räumlich ausgedehnter Weise als nicht vorhanden bezeichnet. Ich will versuchen, so gedrungen wie möglich in den Kernpunkten die Gründe dieser verschiedenen, dem gewöhnlichen Verstande zum Theil wohl recht seltsam erscheinenden Ansichten vorzulegen.

Wagner's Ansicht über das Zusammensein von Leib und Seele ist diejenige, die ohne weitere Bestimmung der Art dieses Zusammenseins der gemeine Menschenverstand zu theilen pflegt. Nach dieser Ansicht sitzt die Seele in unserem Leibe, bis sie im Tode die Hülle zurückläßt und vom Körper sich trennt. Während des Lebens bedient sich die Seele des Körpers wie eines Instrumentes, sie ist der vom Instrument getrennte Spieler, der die Tasten anschlägt. Wie ein Spieler auch nur auf einem gut gestimmten Instrumente gut und in reinen Harmonieen zu spielen vermag, so bedarf auch die Seele eines wohlbeschaffenen Leibes. Ist aber der Körper krank, so bleibt doch die Seele unberührt dieselbe, wie auch der Spieler, wenn sein Instrument verstimmt ist. — Das ist die gemeinhin verbreitete dualistische Ansicht von Leib und Seele. Gegen sie erheben sich gar mancherlei Bedenken. Ist denn wirklich, fragt man, das Verhältniß von Leib und Seele ein so äußerliches, wie das Verhältniß des Claviers zu dem, der darauf spielt? Duldet doch das Clavier den Anschlag gar vieler Hände auf seinen Tasten, ist's auch den Körpern so einerlei, welcher Seele Instrument sie sind? Könnte ein und dieselbe Seele wohl auf vielen Körperinstrumenten spielen, oder gehört

nicht gerade meine Seele zu meinem Körper? Und wenn nun dies nothwendig wäre, wie kommt denn gerade die rechte Seele zum rechten Körper? Auf diese Frage antworten die Idealisten, die bei dieser Ansicht in Frage kommen, mit verschiedenen Worten im selben Sinne. Der eine macht's kurz und bündiger, er sagt: das weiß ich nicht; der Andere macht Umschweife und sagt: Gott gab die rechte Seele dem rechten Körper — ein anderes das weiß ich nicht, denn das Wie der Einigung ist um kein Tüttelchen verständlicher geworden. Also im Grunde einig im Geständniß dieser Unbegreiflichkeit haben jene Ansichten weiteren Einwänden Red' und Antwort zu stehen gehabt. Wenn nun, sagte man ihnen, Seele und Leib also zusammen sind, wie kommt es denn, daß sie, die so verschiedenen, auf einander wirken können? Mit eurem Bilde vom Clavier und Spieler geht's doch auch hier nicht recht. Der Körper nimmt ja Eindrücke auf, die die Seele erregen; was thut denn das Clavier, um den Spieler zum Spielen zu veranlassen? Das Clavier hat gut im Winkel stehen, es giebt dem Spieler keine Botschaft, daß es gespielt sein will. Scheint so doch abermals der Zusammenhang von Leib und Seele ein engerer zu sein; allein wie macht es denn der Leib, auf dieses ganze andere Etwas, die Seele, einzuwirken? — Der Clavierspieler kann ja doch nur spielen auf dem Clavier; denkt auch die Seele also nur im Körper oder vermittelst des Körpers, so ist ja das Denken nicht die der Seele für sich zukommende Eigenschaft. Was mag denn wohl die Seele sein und thun, wenn ihr das Instrument einmal nicht mehr zu Händen sein wird? Besannen sich die Idealisten, so mußten sie zunächst das Bild vom Instrument und Spieler als unpassend fahren lassen; war dies geschehen, so antworteten sie: das Denken ist allerdings eine bloße Fähigkeit des Geistes, die erst durch die Eindrücke von Seiten unseres Leibes zur Thätigkeit gerufen wird. Die gestorbene Seele erhält vielleicht einen neuen Leib. — Dieser ungewisse Punkt und das Bedenken, wie es doch möglich sei, daß zwei so ganz verschiedene und getrennte Dinge wie Denken und Stoff auf einander zu wirken vermögten, setzte

die dualistischen Idealisten am meisten in Verlegenheit, und seltsam genug, gerade an diesem Punkte vergaßen sie gar oft die rechte Taktik, das offene Bekenntniß der Unbegreiflichkeit. Hier suchten sie Vermittelung. Sie dichteten zum Geist, den sie für sich bestehend nicht zu denken wagten, einen verklärten Leib hinzu, der allenfalls auch erscheinen, räumlich existiren und doch an die gewöhnlichen Gesetze der räumlichen Körperlichkeit nicht gebunden sein könnte. Eine Existenz, wie etwa die der Schattenseelen in der griechischen Unterwelt, dem Hades. Oder auch diese irre gemachten Idealisten glichen den Unterschied zwischen Geist und Stoff ein wenig aus, sie machten den Geist zum Hauch oder zum Geist des Blutes, wie es im alten Testament heißt; sie sprachen von einem feinen Feuergeist wie einige Griechen, wie Voltaire, oder erfanden einen Nervengeist, einen eigenen allerdünnsten Aether für die Seele, wie es die modernste Anschauung gethan. Genug sie ließen sich verleiten, den Stoff so weit wie möglich zu verflüchtigen oder die Seele ein wenig zu verdicken; eine Vermittelung, die wie die meisten Vermittelungen nicht Fisch noch Fleisch ist; eine Vermittelung, mit der diese Idealisten sich selber aufgehoben, mit der sie in der Regel Materialisten geworden sind. Dieses Schicksal traf auch den einzigen Vertreter dieses Standpunktes, den ich im gegenwärtigen Streite zu nennen denke, ich meine Wagner.

Indem Wagner wiederholt erklärte, nicht die Physiologie nöthige ihn zur Annahme einer unstofflichen Seele, sondern die ihm immanente und von ihm unzertrennliche Vorstellung einer moralischen Weltordnung, legte er das Gewicht der ganzen Frage im Grunde in das Gebiet, das, wie ich gleich in meiner ersten Vorlesung zeigte, eine Nebenbeziehung hineinbringt, die von der Kernfrage abführt. Hätte Wagner, nachdem er die also begründete Annahme aussprach, geschwiegen, so hätte man nicht mehr mit ihm zu rechten. Allein wie meist die Menschen im selben Augenblicke, wo sie vor einem Unbegreiflichen demüthig ihren Geist gebeugt, den Schleier doch zu lüften trachten; so auch Wagner. Kaum hat er betont, daß nicht die Physiologie zur Annahme einer Seele

ihn nöthige; so spricht er doch von vielen Gründen, die sie für eine besondere Seelensubstanz beizubringen im Stande sei, seien auch diese Gründe keine entscheidenden Gründe. Bei diesem Schwanken läßt Wagner seinen Leser um so rathloser, als er über jene Gründe kein Wörtchen verliert. Nur in Bildern zeigt er uns, wie er die Seelensubstanz sich denkt. Er vergleicht sie mit dem Lichtäther, der existirt, wie wohl ihn Niemand sieht und Niemand abwägt. Ein Vergleich, dem in seiner Ausführung vollends die Spitze bricht, der überdies eine naturwissenschaftlich verdächtige Unbesonnenheit, wenn nicht geradezu Unwissenheit verdeckt, die mit gerechten Spott von Vogt gegeißelt ist. Die Naturforschung stellt sich nämlich vor, der ganze Weltraum sei mit kleinsten Aetherteilchen ausgefüllt; man nehme einmal an, es lägen bis zur Sonne von uns aus in gerader Linie nur 1000 solcher Aethertheilchen eng aneinander (ich nenne eine so geringe Zahl um durch eine ungeheure Summe, die in ihrer Wirklichkeit ja niemals auszudrücken wäre, nicht zu verwirren); so würde das Aethertheilchen 1000, das der Sonne dichteste, vom Licht erregt nicht die Linie bis zu No. 1 durchlaufen; vielmehr pflanzt sich nach gegenwärtig angenommener Theorie das Licht so fort, daß No. 1000 No. 999, No. 999 das folgende und so weiter ein Theilchen der ganzen Linie das folgende bis zu dem auf der Erde befindlichen anstößt und in Schwingung setzt. Alle Theilchen aber bleiben an ihrer Stelle. Man erkennt leicht, wie wenig es mit dieser Theorie sich reimt, wenn Wagner sagt; die Seelensubstanz könne nach dem Tode auf andere Gestirne hinübergetragen werden, so gut wie das Licht den Weltenraum durchschieße. Mit Recht sagt Vogt, daß bei diesem Vergleich und bei der üblichen Ansicht der Naturforschung vom Licht für die arme Seele nicht das von Wagner Gewünschte, sondern gerade das schlimmste Gegentheil gefolgert werden müßte. Wie Aethertheilchen überall den ganzen Weltenraum durchdringen, so wäre ja dann die ganze Welt voll lauter kleiner Seelensubstanzen, und schlimmer noch, die Seelensubstanz No. 1 in meinem Hirn müßte ja stets am Orte bleiben, und könnte nie an den Platz von No. 1000 im Himmel

gelangen, so gut wie das Aetherttheilchen No. 1000 an der Sonne nie und nimmermehr von ihrem Lichte bis No. 1 auf unserer Erde gestoßen würde. Es ist klar, wie schief dies Bild gewählt war. Aber selbst, wäre es frei von jener wissenschaftlichen Unklarheit, es würde doch als Vergleich den Fortbestand der Seele nach dem Tode nie begreiflich machen. Vogt sagt, es wäre Wagner's Ansicht gleich der Meinung, man könne mit Telegraphen auch Packete befördern; ich mögte eher sagen, sie gleicht dem unbedachten Schlusse, man müsse mit dem Telegraphen, der Worte verkünde, doch auch Gefühle ohne Wortbezeichnung verbreiten können. Weil Sinnliches von einem Stern zum andern übertragen wird, soll mir die Uebertragung des Uebersinnlichen erklärlicher sein? Ist's denn erlaubt, bei so verschiedenen Dingen von dem einen aufs andere zu schließen? — Wagner behielt die Verschiedenheit beider nicht scharf genug vor Augen, nur daher entsprang dieser Irrthum, der zeigt, daß zu viel Materialismus in seinem Denken versteckt geblieben ist. Und er materialisirt noch weiter; von dieser seiner Seelensubstanz soll sogar etwas abgenommen und übertragen werden können, wie die Elektrizität von einer Elektrisirmaschine auf die Goldblättchen eines Elektroskops. Ja, dies geschieht nach ihm bei der Geburt einer jeden neuen Menschenseele; eine Portion Vaterseele, eine Portion Mutterseele macht Summa eine Kindesseele. Durch solche Theilung der Elternseelen allein entstehen nach ihm die Kinderseelen, Gott schafft keine Seelen von Neuem. Nothwendige Folge ist also, daß entweder die Elternseelen das verlorne Theilchen wieder gewinnen, eine wachsende Seele haben, oder daß Noah's Seele einst wirklich das Seelenzeughaus, wie Vogt sagt, des ganzen ihm entsprossenen Geschlechtes gewesen ist. Wagner wäre ja nicht der erste, der diese abenteuerliche Einschachtelungstheorie der Seelen und ihre unendliche Theilbarkeit vorbrachte; ist sie doch bei den ernsten Kirchenvätern nach dem Vorgange des heiligen Hieronymus im Mittelalter unter dem auch von Wagner gebrauchten Namen des Traducianismus eine weit verbreitete Annahme gewesen. Indessen Wagner spricht zu

kurz, zu unzusammenhängend von allen diesen seinen Vorstellungen, als daß es möglich ist, mit Klarheit seine Absicht zu erfassen; nur so viel sieht man, daß auch er dem Schicksal des gemeinen Menschenverstandes anheimgefallen ist, der stets vom materiellen Zuge überrumpelt wird, sobald er sein dualistisches Princip von Leib und Seele verständlicher erörtern will. — Vielleicht belehrt uns Wagner noch einmal ohne Bilder, wie seine Seelensubstanz beschaffen sei, wie Theilbarkeit und Abtragung auch bei Substanzen gelten, die keine Theile haben; bis dahin aber folgen wir dem gewöhnlichen Verstande, der Theilung setzt, wo Stoffliches ist, bis dahin halten wir eine unstoffliche Seele und eine theilbare, stückweise abtragbare Seele für zweierlei, für Widerspruch.

Wir kommen nun zur zweiten Ansicht, zur Ansicht des Professor Fichte in Tübingen, wie er sie in seiner Zeitschrift für Philosophie im Jahrgang 1854 ausgesprochen hat. Fichte erkennt in dem materialistischen Streben für die Seele einen haltbaren Stoff als ihren Träger zu suchen einen richtigen Zug. Nur das ist nach ihm der Irrthum des Materialismus, daß er den Seelenstoff für ganz gewöhnlichen Stoff oder für eine Zusammensetzung aus ganz gewöhnlichem Stoff ansieht. Dies kann nicht sein, sagt er, wie sollte je aus der Zusammensetzung so vieler Theile als Wirkung eine Einheit entstehen können, wie unser Selbstbewußtsein? Wohl entsteht nach einer Verbindung verschiedener Stoffe ein elektrischer Strom und nach einer abermaligen Verbindung ein zweiter Strom; aber weiß denn der zweite Strom vom ersten Strom, wie doch mein Bewußtsein die tausend und abertausend Strömungen, die mein Denken im Leben erregten, mit Wissen des Vergangenen in eine Einheit zusammenfaßt? Bekennen wir, daß die Einheit des einmaligen elektrischen Stroms die Gedanken-Einheit der vielen Bewußtseinsströme nicht begreiflich macht, aber glauben wir nicht, daß in diesem Bekenntniß begründeter Weise mehr enthalten ist, als eben diese Unbegreiflichkeit. — Sodann sagt Fichte, wäre die Seele eine Zusammensetzung aus gewöhnlichem Stoff oder ein einzelnes gewöhnliches Stofftheilchen, so müßte sie auch der diesen Stoff tref-

fenden beständigen Veränderung unterliegen. Mit diesem beständigen Wechsel unserer Seelentheilchen müßte auch die Einheit unseres persönlichen Bewußtseins einem beständigen Wechsel anheimfallen, wie unser Körper im fortwährenden Stoffumsatz ein beständig neuer wird, so daß man nach freilich ziemlich willkürlich angenommenen kürzeren oder längeren Perioden sich als einen ganz neu gewordenen Menschen betrachten sollte. Man mögte fragen, wie dann nur einmal der äußere Mensch in diesem beständigen Wechsel derselbe bleibe? Ein Bild wurde gewählt dies zu erklären. Man denke sich ein Haus von vielen Mauersteinen, an dem beständig ausgebessert wird; ja nähme mai alle Steine mit einem Male fort, so wäre es mit dem Hause natürlich aus. So thut man nicht, heute nimmt man einen Mauerstein, setzt einen andern hinein, und morgen nimmt man einen zweiten, ersetzt auch diesen durch einen frischen; so geht es fort, bis sich das ganze Haus verjüngt hat. So ist's wohl möglich, daß in Gestalt und Bau das Haus dasselbe bleibt; ähnlich kann auch der Leib in beständigem Umsatz seiner Stoffe doch stets in Form und Bau dieselbe Nase, dieselben Augen haben und doch im Stoff ein anderer geworden sein. Könnten solchem Austausch nun auch die Seelentheilchen unterliegen? Fichte verneint dies, um der Einheit des Selbstbewußtseins willen; mir scheint dies ohne Grund. Denken wir uns, ein Zusammensein von 1000 Seelenstofftheilchen brächte die Wirkung hervor, die wir Bewußtsein nennen, nun würde von diesen 1000 Theilchen eins durch ein neues verdrängt, könnte nicht auch das Bewußtsein dasselbe bleiben, wie vorhin das Haus? Ja, wie man von den chemischen Stoffen, die in Verbindung einen elektrischen Strom erzeugen, fortnehmen kann, ohne den elektrischen Strom vollkommen zu unterbrechen, so wäre es auch möglich, daß noch 950 Seelenstofftheilchen in ihrem Zusammensein den ununterbrochenen Strom des Bewußtseins erzeugen könnten. Der Strom wäre nur schwächer, als der von 1000 Theilchen und demgemäß auch das Bewußtsein; entspräche denn das nicht der Wirklichkeit? ist nicht in Wahrheit unser Bewußtsein bald lebendig, bald dunkel, ja, ist es nicht im Schlafe selbst ganz

betäubt? — Ich bekenne die Unmöglichkeit dieser materialistischen Anschauung nicht einzusehen; die Thorheit und Verblendung der Materialisten beginnt erst damit, daß sie mit ihren Hirnstoffströmungen das Denken, das Bewußtsein glauben begreiflicher gemacht zu haben, als der Idealismus, der das Bewußtsein als eine Thätigkeit für sich auch ohne solche Strömungen sich denkt, und dem dies Wie ein anderes, aber auch ein Räthsel ist. Wie wir uns drehen und wenden mögen, das Unbegreifliche bleibt unbegreiflich. Um gar nichts unbegreiflicher erscheint das Denken, wenn's an das Zusammensein einer Anzahl bestimmter, gewöhnlicher Stofftheilchen gebunden ist; als wenn man mit Fichte einen besonderen Seelenstoff zu suchen hat, der neben seiner räumlichen Ausdehnung nicht elektrisch ist und nicht magnetisch, sondern nur die Kraft zu denken hat. Als räumliches Etwas müßte auch dieser Seelenstoff jedem Bewegungsstoß des gewöhnlichen Stoffes ausgesetzt sein, und angenommen, er antwortete auch auf jeden solchen Stoß nicht mit einem elektrischen Funken, nicht mit einem magnetischen Schlag, sondern allein mit einem Gedanken; so bliebe er doch als ein räumlicher Theil dem Umsatz und der eventuellen Ausstoßung durch den andrängenden Körperstoff wie jedes Stofftheilchen ausgesetzt. Wäre es Thatsache, daß er doch nie aus unserem Leibe herausgeschoben würde, so wäre das Nichteintreten dieses Ausstoßens doch nie mehr als eine Thatsache und der Grund jenes Nichteintretens noch nicht erklärt, die Thatsache noch nicht begriffen. Bedenkt man dabei, daß es beständig Vertreter des Sonnambulismus gegeben hat, die unser Seelentheilchen während des erhöhten körperlichen Schlafzustandes durch alle Welträume spazieren führten; so sieht man, daß überdies auch diese Thatsache mit Nichten eine allgemein und unbezweifelt anerkannte ist. Ich kann daher, so gewiß ich Fichte's entgegengesetzte Meinung als eine mögliche betrachten muß, sie keineswegs als die allein berechtigte anerkennen, die Unbegreifliches begreiflicher gemacht hätte. Auch Locke, auf den sich Fichte beruft, hat weiter nichts gewollt, als bekennen, daß er sich nicht anmaßen wolle, Gott die Macht abzusprechen,

einem Stofftheilchen die Kraft des Denkens zu verleihen, so gut er einem andern andere Eigenschaften zu geben vermogte. Uebrigens war Locke geneigt, für die Seele eine rein geistige Substanz anzunehmen. Wenn aber nun Fichte von seinem Seelenstoff den ganzen Leib durchweht sein lassen will, wenn dieser ausgedehnte Seelenstoff an keinem festen Punkte unseres Leibes sitzen, sondern überall in ihm vorhanden sein soll; da gestehe ich, bangt mir vor seiner Materialität. Und sei der Stoff auch noch so fein, wenn er über den ganzen Leib hin räumlich ausgegossen ist, so müßte doch nach dem Tode aus dieser Masse ein mikroskopisch sichtbares Convolut unfehlbar sich zusammenballen. Nicht wahr, da scheinen wir schon wieder beim unvermeidlichen Materialismus angelangt zu sein, und in der That, wir sind auch nah genug daran. Indessen wir wollen die bleibenden Unterschiede nicht verkennen, sie treten an einem wichtigen Punkte hervor, bei der Frage nämlich nach der Unsterblichkeit unserer Seele. Klar ist's, sind unsere Seelenthätigkeiten nur Resultate der besonderen Verbindung der gewöhnlichen Hirnstoffe; so hört mit der Verbindung beim Tode auch unsere Seele auf, und ist kein Gott da, der aus Gnade irgendwie und irgendwo ähnliche Stoffe zusammenthut, so ist kein ewiges Leben zu erwarten. Der Materialismus, der Gott leugnet, leugnet daher auch die Unsterblichkeit der Seele. Anders derjenige, der einen besonderen Seelenstoff annimmt. Zu seinen anderen unbewiesenen Voraussetzungen nimmt er noch eine auf, die Unzerstörbarkeit des Seelenstoffes. So ist also unsre Seele seit aller Ewigkeit schon dagewesen? — Das weiß er nicht, ist auch nicht unbedingt nothwendig, so gut Gott den Stoff beim Anbeginn der Welt aus Nichts geschaffen hat, so gut kann er's ja auch bei jeder neuen Seele thun. Doch darauf baut diese Ansicht, hat Gott einmal einen solchen Seelenstoff in's Leben gerufen, so kann er ihn nicht wieder zerstören. Auch dies ist Nichts, als eine unbewiesene Hypothese; Gott der aus Nichts schaffen kann, muß auch, was ward, in Nichts vertilgen können. Thut er es nicht, so ist es eine Gnade, die man nicht begreift. Ob er es thut, wer weiß es? —

Doch hier gleichviel, da Fichte diesen Glauben hat, und wir seine Anschauung vom Seelenstoffe nicht im Widerspruch mit diesem Glauben finden können, so kommt es darauf an, die Art der Fortexistenz des Seelenstoffs nach unserem Tode, so weit es gehen will, unserer Vorstellung anschaulicher zu machen. Fichte und Drossbach in den letzten Jahren haben durch besondere Schriften uns darüber aufzuklären gesucht. Fassen wir nur die nächsten Schicksale der Seelenstoffe nach dem Tode ins Auge, da die weiteren Aussichten doch gar zu dunkel sind, so ergiebt sich nothwendig, daß diese räumlichen Seelenstoffe, dem Körper entschlüpft, doch irgendwo im Raume bleiben, die ganze Luft muß voll von ihnen sein. Vielleicht bleiben diese Stoffe in unserm Erdkreise und bilden ein eigenes Geisterreich über uns zwischen hier und jenseits; hoffen wir dann getrost, durch Klopfgeisterei und Sonnambulismus noch einmal tiefere Blicke in dies geheime Reich der Geister zu thun und bei verschärftem Mikroskope noch einmal das Fichte'sche Seelenstoffconvolut zu attrappiren. — Ist dies, wie möglich, nicht die richtige Annahme, so wird vielleicht der Seelenstoff durch eine besondere, noch unbekannte Anziehungskraft nach fernen Gestirnen angezogen. Wünschen wir ihm dann eine glückliche Fahrt, und bekennen, bis wir selbst sie machen, demüthig ihre Unbegreiflichkeit.

Wir kommen nun zum dritten Versuche das Unbegreifliche unserem Erfassen näher zu bringen, zur Ansicht des Professor Lotze in Göttingen. Er verwirft alle diese Materialisirungen der Seele und nimmt für diese als Träger eine rein geistige Substanz an. Aus der Unvergleichbarkeit der körperlichen Vorgänge und der geistigen Thätigkeit, und besonders aus der Eigenthümlichkeit des einheitlichen Selbstbewußtseins nimmt auch Lotze sich das Recht zur Annahme eines eigenthümlichen Seelenwesens. Und dieses muß ein Unstoffliches, rein Geistiges sein, damit für das Bewußtsein, von dem das Resultat aller auf uns einströmenden Einwirkungen in einer Einheit zusammen gedacht wird, doch ein haltbarer Punkt dasei, bei diesem Wechsel sich kreuzender Eindrücke doch ein einfaches, immaterielles Subject. Einen solchen festen

Punkt suchte auch Fichte. Ihm mußte ich zugeben, daß diese Einheit des Selbstbewußtseins bei seiner Ansicht ungefährdet bleibt, wenn gleich jener feste Punkt ein räumliches Etwas ist. Daher kann ich der Ansicht Lotze's gegenüber nur wiederholen, daß mir der Schluß von unserem einheitlichen Selbstbewußtsein auf eine unstoffliche Seele nicht dringlich nothwendig, und ihre Annahme daher nur als eine unbewiesene Möglichkeit erscheint. Lotze sagt, "wenn wir zur Erklärung des Bewußtseins eine Seele voraussetzen, in deren Wesen allein es liege, Bewußtsein erzeugen zu können, so erklären wir allerdings die Entstehung desselben im Allgemeinen nicht, (obwohl vielleicht beiläufig gesagt doch in vielen einzelnen Zügen); aber wir thun den wesentlichsten und nothwendigsten Schritt der Wissenschaft, wir vermeiden ein falsches Princip und geben den Schein auf, als wenn das Seelenleben aus physischen Bewegungen erklärbar wäre; die Abgeschlossenheit zweier Kreise erkannt zu haben, ist selbst ein Theil der Wahrheit." Gewiß könnte auch Fichte Wort für Wort diesen Satz Lotze's unterschreiben; denn die geforderten verschiedenen Kreise sind ja da, sobald man nur nicht materialistisch für das Denken die körperliche Bewegung als Erklärung nimmt. Die Worte lassen gewiß die Ansicht Fichte's zu, die für Denken und Naturkraft verschiedene besondere Stoffe annahm. Zieht Lotze seine Ansicht von rein geistiger Seelensubstanz vor, mag's immer sein; beweisen läßt sich das Recht seiner Ansicht so wenig wie das Recht der anderen. Prüfen wir daher, ob etwa für die wichtigen Fragen nach der Entstehung und dem Untergange der Seelen, so wie nach der Wechselwirkung zwischen ihr und dem Leibe die Ansicht Lotze's eine wahrscheinlichere und gefälligere Lösung bietet, als die vorher besprochenen Meinungen. — Nach Lotze wird jede Seele unmittelbar von Gott geschaffen, aber in Folge einer Rückwirkung des ohne Seele anhebenden Naturlaufs auf den Urgrund aller Dinge. Wie unsere Seele durch die bestimmten Eindrücke unsers Körpers zu einer bestimmten Thätigkeit erregt wird; so wird auch, wenn vor der Geburt sich unser Körper zu bilden beginnt, durch diese Naturthätigkeit Gott auf bestimmte Weise

genöthigt, gerade jedem Körper seine eigene Seele zu geben. So gut nun aber diese Gabe eine unmittelbare Thathandlung Gottes ist, so gut könnte auch Gott nach dem Tode das Resultat dieser Thathandlung, die Setzung einer Seele, wieder aufheben. Nichts kann uns daher nach Lotze's Meinung hindern im Allgemeinen die Sterblichkeit der Seelen zu behaupten, und nimmt er z. B. ein solches Aufhören der werthlosen Thierseelen an. Die Hoffnung aber, daß die Gnade Gottes das Dasein der Menschenseele in's Unendliche aufrecht erhalte, stützt Lotze mit Wagner allein auf den Grund unsers sittlichen Bedürfnisses. — Bekennen wir, daß diese Anschauung der Dinge eine in sich consequente und mögliche ist, aber macht diese Hypothese den Eindruck einer zwingenden Wahrheit? — War nicht ihr Anfang und ihr Ende — die Seelenschaffung nach vorgängiger Nöthigung Gottes durch den Naturlauf und die Seelenerhaltung aus göttlicher Gnade — ein Unbegriffenes und Unbegreifliches? — Und weiter nun, wie wirkt denn diese unstoffliche Seele auf das ihr so ungleichartige Körperliche und dieses umgekehrt auf jene? Gar nicht, sagt Lotze; denn es giebt keinen Stoff.

Mit Erstaunen hört stets der gewöhnliche Menschenverstand dem Idealisten zu, der diese Consequenz des Idealismus ihm begreiflich machen will. Daß Alles, was er doch sieht und hört und fühlt, räumlich nicht existiren soll, will ihm nicht in den Sinn. Ja der gewöhnliche Menschenverstand ist in der Regel echt materialistisch seiner leiblichen Existenz viel gewisser als seiner rein geistigen Seele. Es hält unendlich schwer, allmählig ein Verständniß der Gründe zu erwecken, die den Idealismus zur Leugnung der Außenwelt veranlaßt haben. Ein einfacher Sinn hält solchen Idealismus für alberne Thorheit. Die Gewohnheit dringt uns die Ueberzeugung von der Wirklichkeit der Außenwelt alltäglich auf, so daß das Unbegreifliche dieser Ueberzeugung unserm Blick entschwindet. Und doch ist es ja wahr, daß kein Mensch im Stande ist, zu beweisen, daß unserer Wahrnehmung von der Außenwelt auch eine Außenwelt entspricht, daß unsre Außenwelt so ist, wie wir sie uns vorzustellen pflegen, wie sie uns erscheint. Die

ganze Außenwelt tritt doch in unser Bewußtsein nur als unsere Empfindung ein, wir empfinden ja eigentlich nicht die Sonne außer uns, sondern nur den Eindruck der Sonne, die sich in unserm Auge spiegelt. Wie kommt es nun, daß unsre Seele behaupten kann, dem Sonnenbild in unserem Auge entspräche eine entfernte Sonne außer uns? Gewann die Seele diese Einsicht oder ist diese Annahme eine unbewiesene Voraussetzung, ist Raumsetzung ein unbegreifliches Thun unserer Seelenkraft? Man meint, es müsse zum Schein doch Etwas da sein, das scheine. Das sagt der Idealismus auch; er behauptet nur, das Scheinende sei nicht so wie es uns erscheine, es sei allerdings ein Etwas außer uns, nur sei es nicht räumlich, wie es uns erscheine. Aber warum nicht räumlich? Nimmt der Idealismus von einer Seite die Rechtfertigung dieser Annahme aus jenem subjectiven Ursprung unserer ganzen Weltanschauung; fragt er, eben weil wir Alles fühlen, sehen, hören, was außer uns da sein mag, mißtrauisch, ob unsere Sinne auch rechtes Zeugniß von dem wahren Sein der Dinge geben; so birgt andererseits auch der Begriff des äußeren Seins gar manche Schwierigkeiten in sich. Alles Körperliche ist ja einem beständigen Wechsel unterworfen, in keinem faßbaren Momente bleibt ja ein sichtbares Ding dasselbe Ding und mit Recht sagte ein griechischer Philosoph: "nie steigen wir zum zweiten Male in denselben Fluß," es treibt ja eine Welle die andre ohne Rast. Wo ist da Halt in diesem Strome ewiger Veränderung? Drei Antworten giebts darauf, die eine lernten wir schon bei den Materialisten kennen, nach ihr liegt der Halt allein in kleinsten, untheilbaren und beständigen Stofftheilchen; die zweite Antwort läßt eben solche Seelentheilchen daneben existiren; die dritte Antwort läßt nur diese zu. Sie sieht in allem Sein einen übersinnlichen Kern als das allein wahrhaft Existirende, das nur für unser Denken den Schein der Außenwelt geboren hat. Dies nun ist Lotze's Ansicht. Ich glaube kaum, daß jene kurzen vorstehenden Bedenken gegen die Existenz der körperlichen Außenwelt einem einfachen Sinn diese Leugnung werden plausibel gemacht haben, sie können nur eine Richtung zu weiterem

Nachdenken über diese Punkte geben. Nur das indessen scheint mir nothwendig, daß jeder Mensch, der einfach bei der gewöhnlichen Annahme sich beruhigt, bekennt, die Gründe jener Leugnung zwar nicht einzusehen, aber von ihm ungeahnte Schwierigkeiten in dem Probleme vorauszusetzen, da doch tiefe Denker durch sie zu jener idealistischen Consequenz geführt wurden. Lotze kann sich auf seine Uebereinstimmung mit der ganzen neueren Philosophie berufen. Es kann sehr wohl der einfache Sinn ein Richtiges erfaßt haben und doch unfähig sein seine Annahme gegen unwiderlegliche Schwierigkeiten zu rechtfertigen. In solchem Falle muß er sich still bescheiden, das Durcharbeiten durch die Schwierigkeiten und schon das Bemerken derselben als Zeichen einer höheren Denkanstrengung zum mindesten zu achten. Für unsre Frage können wir von dieser Einsicht absehen; für sie genügt es, nur zu forschen, ob, wenn jene idealistische Leugnung der Außenwelt richtig ist, das Problem von Leib nnd Seele begreiflicher wurde. Bei jener Leugnung scheint es leichter die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele zu erklären. Die Seele wirkt nicht mehr auf Ungleichartiges, nicht mehr auf Stoff und Leib, und Leib und Stoff nicht mehr auf sie, nein, es giebt ja nur Geist allein. Die übersinnliche Substanz, die Grund ist unserer körperlichen Erscheinung, wirkt auf die geistige Substanz, die unsere Seele ausmacht. So scheint das Räthsel der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele im tiefsten Grunde ja gelöst. — Hat diese Ansicht etwas Zwingendes? Mir scheint, das Räthsel ist nur auf einen andern Platz gerückt, verschwunden ist es nicht; jetzt sitzt es da, wo die Erklärung anhebt auszumalen, wie dieser übersinnliche Kern den Schein wirft zu alle Dem, was wir sehen und fühlen. Wie es der Geist in Allem anfangen mag zu sein, das denkt auch Lotze, liegt über unserm Horizont; was unsre Seele sei, das meint er, fühlten wir ja unmittelbar, sie denke, fühle, wolle, das sei ihr Wesen. Wie aber in ihr der Schein der Außenwelt sich bilde, das zu entwickeln ist eben Aufgabe seiner Seelenlehre. Mit noch nicht dagewesener Feinheit des Denkens hat Lotze entwickelt, wie allmählig vermittelst unserer Sinne und unserer eigenthüm-

Kraft der Inhalt unsers Denkens, die innere Erfassung der Außenwelt sich entwickelt, daß aber dieser Inhalt nur Folge des geworfenen Scheins scheinbarer Außendinge ist, das hat er nicht bewiesen und wird auch Niemand je beweisen können. So schließt auch diese Ansicht leider mit mehr als einer Unbegreiflichkeit. — Auch dieser Idealismus also vermag uns keine unbedingt annehmbare Ueberzeugung zu gewähren, auch er erleichtert es nicht, das Unbegreifliche zu denken. —

Fünfte Vorlesung.

Die Grundschwierigkeiten in den letzt besprochenen Lösungsversuchen unseres Problems traten hervor, sobald die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele erklärt werden sollte. An diese Schwierigkeit nun besonders schließt sich die dritte Hauptrichtung des Idealismus an, die jetzt zu besprechen ist.

Sie glaubt, da es so schwer ist, das Zusammensein von Seele und Leib zu verstehen, wenn beide etwas Selbstständiges für sich sind, das Räthsel besser zu lösen, wenn sie diese beiderseitige Selbstständigkeit aufgiebt und statt ihrer eine Grundeinheit von Seele und Leib behauptet. Beide sollen daher nach ihr nur die Aeußerungen ein und derselben Grundkraft sein. In unserer Zeit ist diese Ansicht besonders vom Arzte K. G. Carus ausgesprochen, wie aus seiner vielgelesenen "Psyche" bekannt ist. In diesem Jahre hat Carus durch ein neues Buch "Organon der Erkenntniß der Natur und des Geistes," das nicht ohne Bezug zum gegenwärtigen Streit geschrieben ist, sie abermals geltend zu machen gesucht. Nach Carus Ansicht ist unsere Seele zuerst nur bildende Seele, wie die Pflanzenseele, sie selbst entwickelt sich dann zur bewußten Seele, die wir in uns Geist nennen. Geist ist also nur die höhere Entwickelung einer Idee, die auf einer niedrigeren Stufe der Entwickelung unsern Leib bildete. Geist und Lebenskraft sind also Entwickelungsstufen eines Grundwesens, einer Idee. Dieser Ansicht stimmte der Philosoph Carriere, jetzt in München, bei. Er sagte (in den Blättern für literarische Unterhaltung 1849 S. 1126) "ich glaube, wir können als

Errungenschaft der bisherigen, so wie als Basis der künftigen Seelenforschung den Satz hinstellen, daß die Seele durchaus einheitlich ist, dieselbe als Lebenskraft wie als Denken, oder daß ihre unbewußte wie ihre bewußte Thätigkeit das Wirken eines und desselben Grundprincipes ist." Dieselbe Ansicht vertrat 1853 der Freiherr v. Tirneg (Ritgen) in seinen gegen Vogt gerichteten "Seelenfreundlichen Briefen." Es heißt daselbst: "Die menschliche Seele theilt sich in die ihren Leib gestaltende, in die mit Hülfe des Leibes ihren Leib und andere Leiber wahrnehmende und sich selbst und andere Seelen und Gott vernehmende Seele, und bleibt bei dieser Theilung in tiefster Tiefe ungetheilt; — diese Seele ist es, welche sich das Gehirn bildet, um mit demselben zu denken, die Sinne, um mit ihnen die Außenwelt wahrzunehmen, die Muskeln, um mit ihnen willkürliche Bewegungen auszuführen und den übrigen Leib, um durch ihn Gehirn, Muskeln und Sinne zu gewinnen." — Diese Einheit von Lebenskraft und Geist ist auch der Kernpunkt, auf den Schaller's Buch "Leib und Seele" hinaus will. "Der abstracte Idealismus," liest man daselbst, "meint der Seele eine besondere Ehre anzuthun, meint sie erst dadurch als das Höhere über den Leib zu stellen, daß er sie als eine besondere Substanz aus dem Körper herauswirft. Sie soll eine schlechthin einfache, unstoffliche Substanz sein, welche unter Anderem auch die Kraft oder die Eigenschaft hat, zu empfinden, ihrer selbst bewußt zu sein. Das Ideelle ist aber nur in Wahrheit dadurch das Höhere als das Materielle, daß es dieses selbst in sich umfaßt, daß es die Energie ist, dasselbe zum Dasein, zur Erscheinung selbst zu machen. Ohne Zweifel ist die Seele einfach, unstofflich. Soll sie aber nicht eine ganz ohnmächtige, hohle Einfachheit sein — wie der mathematische Punkt, welcher auch keine Theile hat, keinen Raum einnimmt — so muß sie das Vielfache in sich selbst umspannen, muß dieses als ihr eigenes Moment zur Einfachheit zusammenfassen." Dies thut sie, indem sie die Einheit unseres Organismus ist. Der Proceß des organischen Hineinbildens in den Stoff ist "die sich durchführende Unstofflichkeit, und nur dieser Proceß ist Seele." "Der

Leib selbst als thätiges, sich zusammenschließendes, sich idealisirendes Ganze ist die Seele." — Dieselbe Richtung verfolgt auch der Philosoph Erdmann, Professor in Halle, in seinen bekannten psychologischen Briefen. Alle diese Männer sind Anhänger oder Ausläufer der Richtung, die Schelling und Hegel der Philosophie gegeben. Schelling selbst wies in seinen letzten Tagen mit Zufriedenheit auf Carus Schriften hin.

Ohne Zweifel werden diese so eben mitgetheilten Aussprüche der Idealisten nicht sogleich verstanden; versuchen wir, uns den Grund zu dieser Ansicht von der ungetheilten Theilung der Seele zu verständigen. Die einfache Veranlassung zu dieser Ansicht findet der grübelnde Geist, wie schon vorhin gesagt, an der Schwierigkeit, Seele und Leib zu vereinigen, wenn sie jeder etwas Selbstständiges für sich sind. Nun ist aber die Einheit, die Geschichte vom beseelten Leibe und von der beleibten Seele, wie Erdmann zu sagen beliebte, leichter ausgesprochen als gedacht. Wir müssen die Folgen dieser Einigung auf die uns wichtigen Fragen von der Entstehung, Entwickelung und dem Untergange der Seelen untersuchen, um den Werth oder Unwerth dieser Ansicht kennen zu lernen. Wenn, wie Schaller sagt, der Leib selbst als thätiges, sich in sich zusammenschließendes, sich idealisirendes Ganze Seele ist, so sollte man fast denken, die Seele wäre dann auch nicht eher da, als sie beleibte Seele ward, und hörte auf zu sein, wenn sie nicht mehr beleibte Seele ist. Allein, so wollen's diese Idealisten nicht. Unsere Seele soll schon vor unserer Geburt vorhanden sein und nach dem Tode vorhanden bleiben; so müssen wir denn zusehen, wie sie es bei diesem Idealismus anfange. Die Idee, die Seele, muß doch in beiden Fällen irgendwo sein; forschen wir nach dem Wo! Carus nannte früher einmal die einzelne Menschenseele eine der unendlichen im Geiste der Menschheit aufsteigende und sich verwirklichende Idee. Man müßte darnach annehmen, unsere Seele sei vor unserer Geburt im Schooße einer allgemeinen Menschheitsseele aufgehoben. Mit demselben Rechte könnte man geneigt sein, von einer Gesammtseele des kaukasischen, des mongolischen Stammes zu sprechen, in der alle Kaukasier-

und Mongolen-Seelen vor ihrem Geborenwerden ruhen könnten. Sehen wir aber bei Carus von den Zwischenstationen der Seelenruhe ab, so finden wir, daß alle diese Seelen in Gott, der Weltseele, dereinst geruht haben müssen. In Gott schlummern alle Seelen unbewußt, bis er, nachdem hier unten der gewöhnliche Lauf der Geburt begonnen hat, eine schlummernde Seele aus sich herausfließen läßt, die dann zunächst als bildende Seele den begonnenen Naturlauf unseres Lebendigwerdens zu Ende führt. In diesem Hergang sitzt der erste Haken. Hat denn nicht dieser Idealismus damit dasselbe gesagt, was Lotze aussprach? Man erinnere sich; Lotze sagte, wenn der Naturlauf unsers Werdens anhebt, fühlt Gott sich veranlaßt, eine Seele hinzuzuthun. Nun haben wir ja auch bei diesem Idealismus eine Seele, die sich in den schon vorhandenen Stoff hineinbildet; also am Ausgang zweierlei, wie bei Lotze, ein Seelisches und ein Stoffliches. Es ist am Anfang die Einheit, die dieser Idealismus will, noch gar nicht da. Gewiß mit Recht bemerkt Lotze, wenn diese Einheit ernst genommen würde, so müßte jede Seele sich ihren Leib aus Nichts erschaffen. Das thut sie nach diesen Idealisten aber nicht; sie bildet sich vielmehr in Etwas hinein, das sie nicht selber ist. Wir haben also, noch einmal sei's gesagt, am Ausgang zweierlei, Stoff und bewußtlose Seele. Noch ist nichts Neues gewonnen, als einige Namen: eine schlummernde Seele in Gott, ein Ausfluß aus Gott. Forschen wir nach weiterem Gewinnst, indem wir die "aufknospende, die im Organismus sich wiederspiegelnde Seele" in ihrem ferneren Thun verfolgen. Die schlummernde Seele, einmal in das Leibliche hineingedrungen, macht sich nun dieses für ihren späteren Gebrauch ganz zu paß; die bewußtlose Seele bildet sich das Gehirn so, daß sie später vermöge desselben bewußte Seele werden, d. h. denken kann.

Wie ist's denn da ein Wunder, daß das Gehirn hernach zum Denken so trefflich paßt; die Seele hat es sich ja selbst gemacht! Nicht wahr, da wirft der Idealismus doch ein ganz neues Licht, das uns den dunkeln Hergang, warum wir so wurden, wie wir wurden, auf einmal klar macht? —

Nein, mir ward das Dunkel um nichts klarer; ich sehe nur, was Jeder sieht, den Hergang, es bildet sich der Leib, es erwacht der Geist. Wie aber dies geschieht, das bleibt mir gleich unbegreiflich, mag man mir sagen, es geschehe nur durch Druck und Stoß des Stoffs, oder es geschehe durch bewußte Wirkung eines Gottes, oder mag man zu einer schlummernden, bewußtlosen, sich abspiegelnden Seele seine Zuflucht nehmen. In allen dreien Fällen ist mir die Wirkung gleich unbegreiflich. Daß eine bewußtlose Seele wirkt, als wäre sie bewußt, als wüßte sie wozu sie später dienen sollte, ist um nichts klarer, als was man uns bisher gesagt. Wer glaubt die Wirkung als That einer schlummernden Seele am klarsten zu begreifen, der lebt in einer Täuschung; kein Grund ist da es klar zu finden, daß eine Seele, weil sie einmal bewußt sein wird, schon handelt, als wäre sie's, noch ehe sie es ist. Es fällt ein falscher Schein vom späteren Bewußtsein auf das Thun der noch bewußtlosen Seele; und dieser falsche Schein kann Das, was unbegreiflich ist, gar nie erhellen. Von dieser Unbegreiflichkeit abgesehen, bleibt als allerdings möglich, daß eine solche Kraft, die wir immerhin bewußtlose Seele nennen mögen, der Trieb in unserm Werden ist; ich betone nur Das, daß wir uns nicht einbilden dürfen, dies Treiben unserer Entwicklung damit begreiflicher gemacht zu machen. Was aber, wird man fragen, soll mir dann noch diese neue Deutung? Was habe ich alsdann gewonnen? — Die Idealisten werden sagen: wenn die Seele, die sich den Leib gebaut, dieselbe ist, die denkt, so ist es ja viel begreiflicher wie Leib und Seele auf einander wirken, sie sind ja Eins, sind nur verschiedene Strahlungen einer Einheit. Ich gebe zu, wenn diese Einheit bewiesen wäre, so würde die Schwierigkeit der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele verschwinden, weil von gar keiner Wechselwirkung mehr die Rede wäre. Wir hätten ja nur ein Etwas, das als Bewußtsein denkt, als Körper lebt. Aber ist es damit begriffen, wie dieses Eine zwei Thätigkeiten hat, wie dieses Eine lebt und denkt? ist es begriffen, wie diese seine beiden Aeußerungen zusammenhängen? — Das Licht erwärmt und leuchtet, be-

greift man aber, wie's Beides macht? Dieselben Theile in uns, die denken, leben auch; — dann denkt aber unfehlbar etwas Körperliches, sobald die Theile, die leben, auch leiblich da sind. — Denken indeß in uns alle Theile, die leben? nein sagen einige dieser Idealisten, nur die Hirntheile thuns. Dann nützt mir ja aber die Einheit der Denk- und Lebtheile Nichts, denn nun ist das alte Räthsel wieder da, wie ein Eindruck auf einen Lebtheil, sei es Nase, Auge oder Ohr, für meine Denktheile im Gehirne von Bedeutung wird. Einerlei, ob beide Theile im letzten Grunde aus einer Einheit hervorgingen, nun da sie einmal geschieden und verschieden sind, kehrt ja die alte Frage nach der Wechselwirkung wieder. So gefaßt läßt also auch dieser Idealismus das alte Räthsel wie es war. Eine Aenderung tritt erst ein, wenn man mit Erdmann sagt, der ganze Leib empfinde, jedes Theilchen lebe und denke. Dieser Behauptung, daß unsere Seele den ganzen Leib mit ihrem Bewußtsein durchdringe, steht ja seit alter Zeit schon der örtlichen Placirung unseres Bewußtseins im Kopfe allein entgegen. Das Bleiben dieses alten Gegensatzes offenbart die Unzulänglichkeit der beigebrachten Beweismittel, und besonders der von Erdmann seinen Gegnern gemachte Einwand, es müsse doch bei ihrer Ansicht der abgeschnittene Kopf noch denken, hat eben nichts Ueberzeugendes. Indessen ist es nicht unmöglich, daß bei fortgesetzter Erwägung weiterer Gründe die größere Wahrscheinlichkeit für eine dieser Ansichten spreche; bis jetzt aber kann man beide Meinungen nur als mögliche ansehen. Hier können wir davon, daß Erdmann's Ansicht, die unser Bewußtsein über den ganzen Leib ausgießt, noch nicht bewiesen ist, um so eher absehen, als es uns vielmehr darauf ankommt zu wissen, ob sie das Räthsel der Wechselwirkung von Körper und Seele löst. Wenn wirklich der Geist im ganzen Leibe denkt, so ist allerdings der Vortheil da, den diese Idealisten erreichen wollen. Die Unbegreiflichkeit der Wechselwirkung von Leib und Seele in mir existirte nicht mehr, ich hätte statt dessen nur die Unbegreiflichkeit der Wechselwirkung zwischen mir und der Außenwelt behalten. Auffallend genug blieben die meisten genannten Idealisten gerade dieser

Ansicht fern. Ihr Streben war vielmehr den sogenannten Thatsachen der Erfahrung, die ihnen ja vermeintlich das Gehirn als alleiniges Denkorgan entgegentrug, eine Concession zu machen. Was sie in diesem Streben sagten, klang oft sehr materialistisch, es schien, als glaubten sie für materialistische Anklänge freiere Hand zu haben, nachdem sie der Seele eine ideale Kraft geschenkt, die nämlich, sich selber ihr Gehirn zu bilden. Sie wagten es dreister, viel mehr als sie beweisen konnten, die Geisteskräfte auch an Structur und Form des Hirns zu binden. So denken wir nach Carus mit dem Vorderkopf, den großen Hirnlappen, wir fühlen mit dem Mittelhirn, wir wollen mit dem Hinterhirn. Wie aber nun, wenn unsre Seele keine Dreiheit ist, wenn es, wie Andere meinen, schon mit dem Denken und Wollen genug ist, wenn das Interesse des Willens Fühlen ist; oder wenn der gewöhnliche Sinn das Rechte traf, der nur von Kopf und Herz, Geist und Gemüth spricht; was hilft uns dann die herrliche Vertheilung auf Vorderkopf und Hinterkopf?

Bekennen wir es nur, was überdies die Verschiedenheit der Meinung hier bezeugt, die Räthsel sind zur Lösung noch nicht reif. Halten wir bei diesem Wirrwarr nur das Gemeinsame fest im Auge, wenn wir uns nicht zu weit verirren wollen. Das wollen alle diese Idealisten, daß die bewußtlose Seele erst im und vermittelst des Leibes zum Bewußtsein kommen soll. Ja, Carus treibt diese Forderung der Darlebung, wie er es nennt, so weit, daß selbst die Weltseele, Gott, wenn sie Bewußtsein haben wollte, im Weltenäther sich darleben mußte. Wenn aber dem so ist, wenn unsere Seele nur als beleibte Seele Bewußtsein hat, was wird dann ihr Geschick sein nach dem Tode? Man sollte denken, sie ginge wieder, woher sie kam, zurück in den Schooß, in dem sie einst bewußtlos ruhte, zurück in Gottes Schooß. Aber nein, das soll sie nicht, unsere Seele soll für sich sein, sie soll die einmal gewonnene Selbstständigkeit nicht verlieren, als unsere Seele soll sie fortexistiren. Sind wir da nicht schon wieder mit diesem Idealismus bei Lotze angelangt? Wenn die Seele bleibt, wo der Leib vergeht, so kann ja die Seele ohne ihren Leib als rein Ideales vorhanden sein, und das ist ja die Seelensubstanz, die Lotze annimmt, die unser heute besprochener Idealismus

verwerfen will. So sehen wir, die projectirte Einheit von Leib und Seele nützt nicht viel, am Anfang und am Ende unseres Lebens hört sie auf, sie setzt vor diesem Leben unsere Seele als ein eben solches Etwas voraus und läßt sie nach diesem Leben als ein eben solches Etwas zurück, wie Lotze es gedacht; und für die Mitte legt sie die Unbegreiflichkeit des Denkens nur auf eine andere Stelle. Der Unterschied ist sehr gering. Die anderen Idealisten wissen nicht, wie unsere Seele Wirkungen vom Leibe empfängt und auf ihn ausübt, und unsre jetzt besprochenen Idealisten sind rathlos, wenn sie den Hergang erklären sollen, wie unsere Leibseele den von Außen empfangenen Eindruck denkt und lebt zugleich.

Ja, mehr noch, sie führen eine neue Schwierigkeit ein; sie müssen, da sie doch Alles begreifen wollen, auch zu begreifen suchen, wie wohl die Lebenskraft es anfängt bewußte Seele zu werden. Warum die Seele in so und so viel Stufen sich entwickeln muß, das zu erklären, ist das Ziel, das Hegel der Seelenlehre setzte. Was hier entwickeln heißt, ist thatsächlich in Deutschland wohl keinem Winkel unbekannt geblieben. Aus Gegensätzen, Widersprüchen die ganze Welt construiren, heißt hier Entwickeln. So wird aus Widersprüchen auch unsre Seele construirt. Die große Aufgabe dieser Einheits-Idealisten wäre es, zu zeigen, wie die bildende Seele bewußte Seele wird; das ist zu mühsam, sie zeigen lieber, wie sie's werden muß. Man mögte staunend fragen, wie kann das leichter sein? — Das ist sehr einfach. "Die Idee des Menschen ist zuerst als Allgemeines, das ist ein Widerspruch, denn das Allgemeine existirt ja nicht." Man giebt leicht zu, daß so eine Menschenseele im Allgemeinen nicht exstirt. Da braucht man ja ihre Existenz nur dennoch zu behaupten um etwas Widersprechendes zu gewinnen. Nun geht es weiter, "das Allgemeine hält diesen Widerspruch in sich nicht aus, um wirklich zu werden, muß sich das Allgemeine vereinzeln." Der allgemeine Menschenbegriff muß, um Existenz, um Fleisch und Blut zu gewinnen in Menschenindividuen sich verkörpern. So ist ein neuer Widerspruch gewonnen, das Allgemeine ist ein Einzelnes geworden. Erst war es ein Widerspruch, daß

der Allgemeinbegriff existirt, und wenn der Widerspruch sich löst, indem der Allgemeinbegriff ein Einzelwesen wird, so ist es ein Widerspruch, daß er es geworden ist. Ist wohl dies trügerische Drehen und Wenden mehr als ein loses Spielen mit Begriffen? — Doch hören wir weiter, wie nun der neue Widerspruch, daß das Allgemeine ein Einzelnes geworden, sich löst. „Der Begriff ist aus sich selbst herausgetreten, ist außer sich gekommen, ist ein Aeußeres geworden; der allgemeine Gattungsbegriff Mensch ist ein Mensch geworden und noch ein Mensch und noch ein Mensch. Auch diesen Widerspruch erträgt das Allgemeine nicht, kam's außer sich, so muß es auch wieder zu sich kommen. Das Einzelne wird ein Subject; der Mensch kommt im Bewußtsein zu sich, und findet im Bewußtsein das Allgemeine wieder. Ist endlich so der Widerspruch gelöst, so macht die Lösung den Menschen todt." So ist die Hegelsche Lehre von der Entwicklung aus dem Widerspruch. Der Schein der Tiefe, der dieses Begriffsspiel umgiebt, läßt oftmals den einfachen Verstand vor dieser Ansicht zurückschrecken, als vor etwas zu Hohem, das nur er nicht begreifen könne. Man getraue sich nur an das Recht seines vermeinten Unverstandes zu glauben; es ist eben nicht zu begreifen, wie vom Menschengeist gemachte Widersprüche das Wirkliche schaffen können. Die ganze Kunst besteht nur darin, daß man das Wirkliche erst in die leersten ausgetrocknetsten Begriffe zusammenzieht, und weil dann diese in ihrer Hohlheit dem Wirklichen niemals entsprechen, daraus die Widersprüche formulirt, die man als wirkende Kräfte nun hinterher in die Welt wieder hinein zu dichten sich erlaubt. Das allgemeine Pferd existirt nie, der Widerspruch, der darin liegen soll, es so zu denken, ist nur ein Widerspruch, der existirt, wenn ich ihn denke; denke ich ihn nicht, so ist er gar nicht da, nie ist er außer mir in der Natur. Die Natur kennt kein bloß Allgemeines, sie kann also auch niemals durch einen solchen Widerspruch entstehen. Der Widerspruch, der darin liegt, ein allgemeines Pferd zu denken, bringt nun und nimmermehr ein Pferd hervor. Begriffe wirken nicht. Aus diesen Widersprüchen begreife ich das Muß der Einheit von

Leib und Seele nicht, begreife auch ihre Entwicklung um nichts besser. Ich habe Worte und keine Einsicht. — Mit Worten, mit Bildern, mit Begriffen tändeln diese Idealisten zum Ekelwerden für Den, der eine klare Einsicht oder das Bekenntniß des Nichtwissens liebt. Seele und Leib, sagte Carus, sind wie ein Kranz von Blumen, die ein Faden zu einer Einheit zusammenbindet, die Blumen sind die Körpertheile, die Seele ist der Faden, der sie zur Einheit zusammenbindet. Hat Faden plus Blumen die Einheit von Seele und Lebenskraft begreiflicher gemacht? — Die Seele ist eine Flamme, sagt Erdmann, sie brennt so lange der Docht des Lebens vorhält; doch aus der Asche entspringt ein Phoenix, der inzwischen entstand, der selbstbewußte Geist, der nun unsterblich ist. Hat dieses Bild es wohl erklärt, wie wir unsterblich sind? — Wie kommt es doch, fragt Erdmann, daß uns beim Zorn das Blut ins Gesicht schießt, wie wirkt das Geistige hier auf den Körper? Ganz einfach, sagt er, man ist ja außer sich vor Zorn, Zorn ist das Außer sich kommen. Ist's nun nicht ganz natürlich, da Seele und Leib ja Eins sind, daß auch der Leib dasselbe Streben hat? auch das Blut will außer sich kommen, und darum schießt es uns ins Gesicht! — Wahrhaftig, es ist verdrießlich, wenn man bei ernsten Fragen solche Späße treiben sieht; und ich gestehe es, dieses idealistische Spielen mit träumenden, schlummernden Ideen, mit sich aus Widerspruch belebenden Begriffen scheint mir nicht minder hassenswerth als die materialistische Renommage der Stoffgedanken. Man hasse beide, weil sie sich spreizen eine Einsicht zu gewähren, wo aller Grund und Boden fehlt, weil sie mit Albernheiten und despotischem Trumpfen die Wahrheit verhüllen, die immer ernst und bescheiden ist.

Vielleicht mögte Mancher daran erinnern wollen, daß, wenn auch bei beiden dieses Trumpfen auf die Beweisbarkeit ihrer Ansicht mir als unberechtigt erschienen sei, ich ihre Ansicht doch als eine mögliche stehen lassen wollte; ich vergesse das nicht. Was ich haßte an den Materialisten, war nur die Oberflächlichkeit, mit der sie glaubten bewiesen und begriffen zu haben, was sich gar nicht beweisen läßt. So geht's mir auch bei diesen Idealisten; ich hasse nie den Glauben,

nicht den Stoffglauben, nicht den Geistglauben, ich hasse nur die Oberflächlichkeit, mit der man glaubt, die Despotie, mit der man seinen Glauben einem Andern aufzubürden sucht. Mein Wunsch geht dahin, daß man in diesen ernsten Fragen entweder nicht zu entscheiden wagt; oder, wenn man doch entscheidet, bekennt, daß man nur einem innern Bedürfniß seiner Seele folgte, daß die gewonnene Ueberzeugung keine auf dem Wege der Wissenschaft gewonnene ist, und daß das Unbegreifliche doch unbegreiflich blieb. Wir sahen, daß der Materialismus nicht vermogte, seine Ansicht zu beweisen. Er brachte wohl Gründe für sich vor; aber die Thatsachen, auf die er sich stützte, ließen auch eine andere Deutung zu. Der Materialist wies darauf hin, daß der Geist sich mit dem Gehirn zugleich entwickele und abnehme; gut, sagte der Idealismus, ich gebe die Thatsache zu, allein ich ziehe andere Folgerungen aus ihr. Seele und Gehirn entwickeln sich gleichzeitig und nehmen beide im Alter ab; aber das beweist mir ja nicht ihre Abhängigkeit von einander. Weil ich im Anfang krieche, und wenn ich gehen lerne, auch mein Geist sich bildet, und weil im Alter, wenn mein Denken schwach wird, auch meine Beine nicht mehr recht gehen wollen, folgt daraus wohl, daß meine Denkkraft von meiner Kraft zu gehen abhängig ist? — Aber, sagt der Materialist, wenn mein Gehirn leidet, so denke ich schlecht; gut, sagt der Idealist, das kann ich zugeben, allein ich suche dafür nicht deine Erklärung. Ich denke mir die Seele als ein Etwas, das die Fähigkeit besitzt, wenn es mit einem gesunden Hirn zusammenkommt, durch dieses angeregt gesund zu denken; du hast ganz recht, daß dieses Seelenetwas nicht ohne Gehirn seine Kraft zu äußern vermag, aber ich behaupte, daß auch das Hirn nicht denkt, wenn jenes Seelenetwas nicht hinzutritt. Das sind die beiden schroffsten Gegensätze, die beide möglich sind und beide nur behauptet und nie bewiesen werden können. Die heute besprochenen Idealisten suchen diesen schroffen Gegensatz zu vermitteln, indem sie Geist und Stoff sich als eine Einheit denken wollen. Wie mögen die nun ihre Einheit zu beweisen suchen? — Wie sie's versuchen müssen, begreift

sich leicht. Ihre Pointe war, zu zeigen, wie die bewußtlose Seele, die als bildende Seele, Gestaltungstrieb, Lebenskraft unsern Leib formt, später bewußte Seele werden muß. Wir sahen, wie schwach dieses Muß aus begrifflichen Widersprüchen philosophisch begründet wurde; zu erwarten steht nun, daß Anhänger dieser Richtung neben der begrifflichen Zwangsnachweisung dieser Entwickelung auch mit der Erfahrung ihre Ansicht zu belegen suchten. Der Weg dazu war vorgezeichnet; man mußte suchen, die Grenzen zwischen bewußtem und unbewußtem Leben zu verwischen. So stiegen diese Idealisten vorwiegend in die Nachtseiten der Natur hinab, vertieften sich in unsere Träume, in Magnetismus, Sonnambulismus, in unser Erden- und Planetenleben, kurz, eilten dahin, wo es am dunkelsten ist. Wir können nicht in diese Tiefen folgen; halten wir nur ihr Streben an einem einfachen Punkte fest, an dem schon ein Urtheil über sie zu gewinnen ist. Sie meinen, der Schlaf spreche doch deutlich für die angenommene Einheit von bewußter und unbewußter Seelenkraft. Unsere Seele, die am Tage Bewußtsein habe, existire im Schlaf doch nur als bewußtlose fort; es sei dieselbe Kraft, die nicht zu sein aufhöre, denn ein des Abends gefaßter Vorsatz, früh aufzustehen, bleibe unbewußt in ihr und wecke uns am Morgen zur gewünschten Stunde. Dieselbe Kraft sei also bewußt und unbewußt zu verschiedenen Zeiten. Sollen wir diesen Schluß aus den genannten Thatsachen zugeben? Folgt aus ihnen wohl mehr, als daß die Kraft, die einmal Bewußtsein hat, auch einen Zustand kennt, in dem sie nichts mehr von sich weiß? Folgt aber daraus schon, daß diese Kraft dieselbe ist, die unsern Leib gebaut? — Bleibt es nicht unbenommen, den Schlaf sich anders zu erklären? Ich kann ja sagen, mein besonderes Seelenetwas hat die besondere Fähigkeit unter dem Einfluß eines wachenden Körpers bewußt zu sein; schläft er, so ruht ihr Thun, ist sie bewußtlos. Man nehme noch Eins hinzu, das jene Erklärung in Frage stellt; es hat auch Leute gegeben, die behaupteten, die Seele ruhe nie, sie träume immer und wir erinnerten uns des Geträumten nicht, weil die Erinnerung an unsern wachen Zustand gebunden sei.

Nach ihrer Ansicht wird also die bewußte Seele niemals unbewußte Kraft. Es ist nicht möglich, das Unrecht einer dieser Ansichten zu beweisen, es ist unmöglich, daß der besprochene Idealismus die Erfahrung für sich sprechen lasse. Dieselben Thatsachen lassen stets verschiedene Deutung zu. So geht's uns hier wie überall, so war mein Anfang, so bleibt mein Schluß. Man kann eine in sich consequente Ansicht haben, aber keine, deren unbedingtes Recht einen Beweis zuläßt, keine, die frei von Unbegreiflichkeiten ist.

Es wird dieser Schluß nicht leicht zufrieden stellen, das weiß ich wohl; wir Menschen wünschen immer mehr, als wir erreichen können, und lassen uns die Unmöglichkeit des Wunsches nicht leicht beweisen. Sobald wir aber diese Einsicht erlangten, ist's dann noch möglich, gegen sie sich zu sträuben? — Das Streben meiner Vorlesungen war, die Nothwendigkeit dieser Einsicht zu beweisen. Ich bilde mir nicht ein, überzeugt zu haben, so schnell und leicht nehmen unsere Ohren keine Ueberzeugung auf; aber ich hoffe, das Nachdenken auf diese Ueberzeugung hinzulenken. Eine jede Ueberzeugung muß selbst errungen werden. In Vorträgen, wo nur Einer spricht, kann man Nichts weiter thun, als auffordern, sie zu suchen, geben kann man sie nicht. Die Unbegreiflichkeit in dem Problem als Schluß zu finden, wird ausgesprochen Manchem trostlos scheinen, der sich im Stillen dasselbe Geständniß macht. Genau besehen, ist auch der Schluß so trostlos nicht. Es ist uns ja nur die Täuschung genommen, die sich so heftig befehdenden Ansichten könnten ihr Recht beweisen; das Recht, auch eine unbewiesene Ansicht zu erfassen, nicht. Wer von der Unzulänglichkeit der versuchten Beweise sich überzeugt hat, macht von diesem bleibenden Rechte einen freieren Gebrauch. Soll ich nun den Nachweis jener Unzulänglichkeit gedrängt wiederholen? Es wäre in Kürze kaum zu erreichen; ich ziehe daher vor, an einem Punkte die möglichen Gegensätze und ihre Unbeweisbarkeit noch einmal scharf hervorzuheben. —

Wie erklärt der Materialismus und wie der Idealismus das Gedächtniß? Es ist das eine Kernfrage, denn erst durch das Gedächtniß wird unser ganzes höheres Denken möglich,

Indem ich Vorstellungen festzuhalten, mich ihrer zu erinnern im Stande bin, gewinne ich den Inhalt, der Sprechen, Urtheilen, Schließen ermöglicht und mich zu Begriffen führt. Unmittelbar durch meine Sinne erhalte ich ja nur einen Eindruck, ich sehe einen Baum. Wenn ich nun viele Bäume sehe, so sagt mir mein Gedächtniß, meine Erinnerung, daß ich diese oder jene Merkmale, z. B. Stamm und Aeste an allen Bäumen, und andere Merkmale, wie z. B. Dornen an vielen Bäumen niemals fand. Ich urtheile, daß einige Merkmale nothwendig zum Baume gehören und andere nicht; durch solches Abstreifen der nicht wesentlichen Merkmale, durch solches Abstrahiren gelange ich zu dem Begriff des Baumes. Bleibt nun dies Alles möglich, gleichviel ob ich das Gedächtniß materialistisch, oder ob ich es idealistisch mir erkläre, und ist der Vorgang so oder so begreiflicher? — Ein Materialist, der Anatom Bock, stellt sich in einem jetzt verbreiteten Buch "Der kranke und der gesunde Mensch" die Gedächtnißbilder vor wie eine Menge von Daguerreotypbildchen, welche die äußeren Eindrücke in unserem Gehirn zurücklassen. Sind diese Eindrücke nicht stark genug, so bleiben die Hirnbildchen nicht fixirt, gleich den mißlungenen Daguerreotypen. Gewiß macht dieses Bild auch nicht das Mindeste klar, die Vorgänge sind grundverschieden. Es ist bekannt, daß eine Daguerreotypplatte nicht tausend Bilder auf einmal fixirt, sondern nur eins. Sollen nun die Gedächtnißbilder wie fixirte Daguerreotype in unserm Gehirne sitzen bleiben, so müßte jeder feste Eindruck, den wir in unserm langen Leben empfangen, auf einem besondern Stückchen Hirnplatte fortexistiren. Es wird gar schwer zu berechnen sein, ob alle unsere Eindrücke allenfalls im Gehirn Platz genug neben einander finden würden; aber noch viel schwieriger bleibt es, zu sagen, wie die neuen Eindrücke es allemal anfangen mögen, im Gehirn die unbesetzte Stelle auszuwittern. Unmöglich endlich ist es, daß unser Geist aus diesen Bildern neue Bilder componire, dem einen dieses, dem anderen jenes entnehme; aus neben einander liegenden Daguerreotypen entsteht niemals ein neues Bild. Wir könnten nur gehabte

Bilder noch einmal sehen. Wäre also das Gedächtniß so zu denken, so könnten wir weder Begriffe bilden noch dichterisch Neues schaffen. — Schon früher suchte man sich ähnlich zu helfen, man verlegte jegliche Vorstellung auf besondere Hirnfibern. Ueber diese Idee hat Schiller schon gespottet, als er noch auf der Karlsschule war. Er erfaßte das Studium der Medizin, dem er sich damals ergeben wollte, von philosophischer Seite, und schrieb in diesem Interesse eine Abhandlung "über den Zusammenhang der thierischen Natur im Menschen mit seiner geistigen." Scherzend meint er, es sei doch ein gefährlich Ding, wenn einmal die Schlachtenfiber wieder in Bewegung gerathe, wo doch die Fiber des Friedens agiren solle. — Unleugbar gerathen wir bei derartigen materialistischen Erklärungen des Denkens, des Gedächtnisses, stets ins Abentheuerliche, wir wissen die ganze Masse unserer Vorstellungen im Hirne nicht räumlich zu placiren und bringen keine Abstraction zu Stande. In Kurzem, der Materialismus ist Thorheit, wenn er die Eigenthümlichkeit des Denkens den vielen tausend Erscheinungen der räumlichen Bewegung gleich machen will. So thöricht ist er freilich oft in seinen Aussprüchen erschienen, allein diese Thorheit ist sein Wesen nicht. Wenn er sich recht versteht, so sagt er nur, mein Bewußtsein ist die Thätigkeit eines besonderen Stoffes oder einer besondern Stoffverbindung. Ein elektrischer Strom erzeugt Elektrizität, ein Nervenstrom oder die Erregung eines Seelenstoffes erregt Denken; wie dort Elektrizität, hier Denken entsteht, das freilich weiß ich nicht, genug es entsteht. Kann aber Bewußtsein durch solche Erregung werden, warum denn kann es nicht bei fortgesetztem Strome bleiben? Es ist eben diese Eigenschaft des Denkens und Erinnerns an diesen Stoff und seine Erregung gebunden. Das Wie begreife ich hier so wenig, wie bei der Eigenschaft jeden anderen Stoffes. Wenn ein Materialist so spräche, würde er Unmögliches sagen? Gewiß nicht, aber er würde nie beweisen können, daß das Denken alleinige Folge der vorhergegangenen Stofferregung sein muß. Er wird vielmehr dem Idealisten die Freiheit lassen müssen, sich zu dieser Stofferregung ein Uebersinnliches hinzu

zu denken, das erregt werde und als rein Ideales denke. Auch der Idealist würde gern gestehen, diesen Vorgang nicht zu begreifen. Begreift der Materialist nicht, wie ein Stoff die Eigenschaft des Denkens und Erinnerns haben kann; so begreift der Idealist nicht, wie seine unsinnliche Seele denkt und erinnert, noch wie sie wohl Einfluß auf den Körper hat und von ihm duldet. Und denkt der Idealismus gar, wie es auch vorgekommen, das Gedächtniß sich wie eine unsinnliche Vorrathskammer, in der alle unsinnlichen Vorstellungen gesondert nebeneinander liegen bleiben, sich drängen, so daß bald diese, bald jene im Gedränge zur bewußten Erinnerung auftaucht; so stehen mir die Begriffe eben so still, wie vorhin bei den materialistisch abgeklatschten Daguerreotypbildern meines Gehirnes. Ich begreife das Gedächtniß das eine Mal so wenig wie das andere Mal. Begriffen wir es etwa, wenn wir es in die Philosophie des Widerspruches übersetzten? "Gedächtniß ist, heißt es hier, eine schwierige Bestimmung, weil hier das Widersprechende erscheint, daß die Intelligenz es nur mit dem ihrigen zu thun hat, und doch zugleich sich zu ihm als zu Aeußerlichem verhält." Im besten Falle wäre damit nur eine begriffliche Beschreibung des Vorganges in unverständlichem Schuljargon gegeben, eine Einsicht nicht.

Wie sollen wir denn nun in diesem Meer von Möglichkeiten einen Anker werfen, da wir doch wissen, daß keine Kette an ihm sitzt? Wenn jede Ansicht doch mit dem Bekenntniß eines Unbegriffenen schließen muß; ist es nicht richtiger freiwillig mit fester Einsicht die Unbegreiflichkeit gleich an den Anfang stellen, anstatt am Ende zu ihrem Bekenntniß doch genöthigt werden, nachdem man einen schwachen Anlauf zum Begreifen nahm? Kann man zu Denen gehören wollen, die also raisonniren: Alles muß einen Grund haben, darum muß Gott sein, der keinen Grund hat. Wo ich das Unbegreifliche am Ende sehe, da lasse ich auch schon am Anfang das Begreifen wollen. Schon Mancher ist verrückt geworden, weil er den Stein der Weisen machen wollte, noch Keiner, weil er einsah, daß er nicht zu machen sei. Wer seine Grenzen kennt, der wirkt innerhalb dieser mit voller Kraft das Mögliche, weil er sie am Unmöglichen nicht mehr vergeudet. Darüber noch ein Wort am nächsten Male!

Sechste Vorlesung.

[illegible] Ideals denke [illegible] Seinen Vorgang nicht zu [illegible] wie ein Stoff die Eigen- [illegible] haben kann; so begreift der [illegible] denkt und erinnert, noch [illegible] Ganze hat und von ihm bisher [illegible] vorgekommen, das [illegible] Vorrathskammer, in der alle [illegible] nebeneinander liegen bleiben, [illegible] jene im Gedränge zur be- [illegible] sehen nur die Begriffe eben [illegible] abgeklatschten [illegible] begreift das Gedächtniß [illegible] andere Mal. Begriffen mit [illegible] eine schwierige [illegible] erscheint, daß [illegible] zu thun hat, und doch [illegible] verhält." Im besten Falle [illegible] Beschreibung des Vorganges [illegible] gegeben, eine Einsicht nicht.

[illegible] in diesem Meer von Möglich- [illegible] so wir doch wissen, daß keine [illegible] doch mit dem Be- [illegible] muß; ist es nicht richtiger [illegible] die Unbegreiflichkeit gleich an den Anfang stellen, [illegible] am Ende zu ihrem Bekenntniß [illegible] man einen schwachen Anlauf zum Begreifen [illegible] zu Denen gehören wollen, die [illegible] einen Grund haben, [illegible] Gott sein, der keinen Grund hat. Wo ich das Unbegreifliche am Ende sehe, da lasse ich auch schon den Anfang das Begreifen walten. Schon Mancher ist verrückt geworden, weil er den Kreis des Wissens machen wollte, noch Keiner, weil er einsah, daß er nicht zu machen sei. Wer seine Grenzen kennt, der wirkt innerhalb dieser mit voller Kraft das Mögliche, weil er sie am Unmöglichen nicht [illegible]. Darüber noch ein Wort am nächsten Abend.

So sind denn nun die verschiedenen bei dem gegenwärtigen Streite über das Verhältniß von Leib und Seele zur Sprache gekommenen Ansichten erörtert. Zuerst prüften wir den Materialismus, der alles Uebersinnliche leugnet, nur ewigen Stoff und Stoffbewegung mit ewigen Gesetzen annimmt und demgemäß auch unsern Geist als Folge einer Stoffbewegung ansieht. In den folgenden drei Vorlesungen entwickelte ich die Ansichten der Idealisten. Der erste Standpunkt war der des Arztes Spieß, der ein Uebersinnliches außer uns, Gott, zuließ, unsern Geist aber materialistisch erklären wollte. Dann kamen die Ansichten der Idealisten, die unsre Seele als ein besonderes Etwas zu unserm Körper hinzugethan sich dachten. Sie waren dreifach unterschieden: die erste Richtung wollte dualistisch den Geist als etwas Unstoffliches im Körper denken, Wagner wollte diesen Dualismus vertreten. Die zweite Richtung repräsentirte Fichte, er wollte das Seelenetwas als ein unbekanntes Stoffliches auffassen, das sich von anderem Stoff durch seine besonderen geistigen Thätigkeiten unterscheide, er wollte also das Geistige an ein besonderes körperliches Etwas gebunden denken, das als solches in unserm Körper sich befinde. Die dritte Richtung war die Lotze's, die zum Theil in Rücksicht auf die Schwierigkeit, so verschiedene Dinge wie Stoff und Geist in Wechselwirkung zu denken, in allem Dasein nur Uebersinnliches als wirklich Daseiendes erkannte. Zuletzt betrachteten wir die letzte große Hauptgruppe der Idealisten, die nämlich, die jene schwierige

Frage nach der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele dadurch zu lösen denkt, daß sie beide aus einer idealen Einheit hervorgehen läßt. Der Bereich möglicher Gegensätze bei Erörterung unseres Problems ist damit in weitester Ausdehnung durchwandert. Sind gleich im Einzelnen Nüancen in der Vertretung dieser Richtungen möglich und in der Geschichte der Philosophie auch vorgekommen, so ist doch das Wesentliche aller dieser möglichen Gegensätze schon im gegenwärtigen Kampf zur Sprache gekommen. Nur ein Standpunkt bleibt neben allen diesen Gegensätzen noch denkbar, der Standpunkt kritischer Enthaltsamkeit nämlich. Nur noch das offene Bekenntniß bleibt übrig, daß, da im Grunde alle jene versuchten Deutungen auf unbewiesenen und unbeweisbaren Voraussetzungen beruhen und jede dieser vermeinten Einsichten nur ihre besondere Unbegreiflichkeit zu eigen hat, wir nicht im Stande sind, aus wissenschaftlichen oder philosophischen Gründen uns für die eine oder andre Ansicht zu entscheiden. Wir können die unbedingte Wahrheit oder Falschheit keiner dieser Ansichten beweisen, und nur ihre Excesse, Inconsequenzen, Oberflächlichkeiten und den Trug ihrer vermeinten Beweisbarkeit vernichten. Da dies der Refrain all meiner Urtheile war, so wird es kaum nöthig sein auf diesen Schluß noch einmal im Allgemeinen hinzuweisen. Das Nachdenken zur Nothwendigkeit desselben hinzuleiten blieb mein beständiges Augenmerk. Jetzt wünsche ich nur von dem Werthe solcher Erkenntnißresignation noch ein beruhigendes Wort zu sagen und darzustellen, wie man bei jener Ansicht der Unbeweisbarkeit einer Ansicht doch eine bestimmte Ansicht haben kann.

Vorher indessen bitte ich noch einmal in den Wirrwarr dieser Gegensätze sich zu versteigen; das aufgefrischte Unbehagen, das ein Kampf ohne Lösung hinterläßt, macht für die nothwendige Resignation empfänglicher. Zur Abwechselung soll nicht dasselbe Bild derselben Gegensätze ermüden; wählen wir die Geschichte einer andern Zeit, in der ein anderes Volk denselben Kampf, der uns bewegt, begonnen hat und bis auf unsere Tage weiter führte. Es nimmt gar manche Illusionen, wenn man sich stets vor Augen hält, wie unsere Gedanken,

Hoffnungen, Bemühungen nicht einzig unsere Gedanken sind, wie andere Zeiten andere Denker hatten, die gleiche Wege gingen. Ein eigenes Bedenken beschleicht doch unsere Seele, wenn wir seit schon 2000 Jahren dieselben Gegensätze von den tiefsten Denkern immer wieder und wieder entwickelt sehen und doch die Menschheit noch keine Ueberzeugung fand, die sie als unbedingte Wahrheit anzunehmen sich gesonnen zeigt. Ist es möglich, wird sich dann Jeder fragen, die gesuchte allgemeine Ueberzeugung je zu finden? — Um diese Frage wach zu rufen, wäre es gut sich zu vergegenwärtigen, was die großen Denker von der Zeit des griechischen Alterthums her über Leib und Seele dachten. Es würde ein solches zur Vergleichung anregendes Bild gewiß von Nutzen sein. Man würde sehen, daß alle beim gegenwärtigen Streite zum Vorschein gekommenen Gegensätze schon mehr als einmal dagewesen sind und zum großen Theil eine bessere Vertretung fanden. Allein ein solches Bild in gar zu karger Skizze bleibt interesselos; und ausgeführt würde es zu einer Geschichte der Seelenlehre werden, die hier begreiflicher Weise nicht zu erwarten ist. Wählen wir daher zur Vergleichung nur das Bild einer Epoche, die uns noch nahe liegt; sehen wir, auf welche Weise ein gleicher Kampf in Frankreich im vorigen Jahrhunderte begann und wie er in diesen Tagen ausläuft.

Durch Voltaire's Betrieb besonders wurde im vorigen Jahrhundert das damals in Frankreich herrschende Ansehen des Philosophen Cartesius erschüttert, der dualistisch Leib und Seele trennte. Voltaire hatte in England die Philosophie Locke's kennen gelernt, die einen entschiedenen Kampf gegen Cartesius aufnahm. Locke hatte in dem Cartesius die Ansicht zu lesen geglaubt, daß unsere Seele mit bestimmten fertigen Ideen von Gott und dem Wesen der Dinge geboren werde; und gegen diese Anschauung war der eine Hauptzug seiner Philosophie gerichtet. Er sah unsre Seele wie ein leeres Blatt an, auf das erst unsere Erfahrung den Inhalt unseres späteren Denkens niederschreibe. Er glaubte nicht, daß wir mit allgemeinen Ideen und allgemeinen Grundsätzen geboren würden. Nicht angeboren, meinte er, sei uns der allgemeine

Satz: daß ein und dasselbige Ding nicht zugleich sein und nicht sein könne, nicht aus ihm leite unser Geist das einzelne Urtheil ab: süß sei nicht bitter; sondern vielmehr aus solchen einzelnen Urtheilen und Erfahrungen entwickele unser Denken jenen allgemeinen Satz, den viele Leute überdies niemals gewönnen. Der zweite Hauptzug seiner Lehre lag darin, zu beweisen, daß diese Erfahrung allein durch unsern Sinn gewonnen werde. Durch unsere Sinne gelangen wir zum ganzen Inhalt unseres Denkens, das nur eine geistige Kraft der Aufnahme hinzubringt. Für möglich hält es Locke, daß Gott diese Kraft zu denken einem Stofftheilchen verliehen habe; für entscheidungsfähig hält er die Frage darnach nicht; doch ist er selbst viel mehr geneigt die Seele als etwas rein Geistiges im Körper zu betrachten und steht also in sofern Cartesius nahe. Hauptsache aber bleibt ihm diesem gegenüber, daß diese leere Kraft nur durch Erfahrung sich ihren Gedankeninhalt gewinnt. Diese Erfahrung nimmt zwei Wege, den durch die äußeren Sinne, vermöge deren wir andere Dinge wahrnehmen, und den durch den inneren Sinn, vermöge dessen wir die gewonnenen Wahrnehmungen als Vorstellungen in unserer Phantasie schauen, in unserm Gedächtniß behalten, und in neue Verhältnisse zu einander bringen, über sie reflectiren. Empfindung und Reflexion, das sind nach ihm die beiden Wege, durch die wir den Inhalt unseres Denkens gewinnen. Der Inhalt, den wir zu gewinnen vermögen, bleibt allerdings beschränkt; wir erfahren nur von den Verhältnissen der Dinge, erkennen aber nie ihr wahres Wesen. Nur das zieht Locke nicht in Zweifel, daß für das Wesen der Welt ein denkender Gott vorauszusetzen sei, da der gedankenlose Stoff niemals ein denkendes Wesen hätte hervorbringen können. Aber auch diese Idee läßt er uns erst durch die Erfahrung gewinnen. Sie zeigt uns denkende Wesen und macht uns auf den Plan der Welt erst aufmerksam, führt uns dazu, einen Gedanken als Grund des weisen Planes zu vermuthen. Dieser Philosophie gehörten zur selben Zeit auch Newton und sein Schüler Clarke an. Von ihm wurde Voltaire gewonnen, der, in sein Vaterland zurückgekehrt,

Newton und Locke dort zur Kunde brachte. — Von Einfluß war es, daß er für diese Philosophie den Geistlichen Condillac gewann, der mit tieferer Forschung, als Voltaire mit seinem Wesen es vermogte, Locke in Frankreich zur Herrschaft brachte Condillac knüpfte an die Lücke Locke's an; hatte dieser gezeigt, daß durch Erfahrung unser Gedankeninhalt gewonnen werde, so legte Condillac vorwiegendes Gewicht darauf, zu zeigen, wie dies im Einzelnen geschehe. Im Laufe dieser Forschung wich Condillac darin von Locke ab, daß er den äußern und den innern Sinn nicht mehr als zwei Kräfte betrachtete. Nicht mehr Empfindung und Reflexion, Empfindung allein vermittelt, wie er meinte, unsere Erfahrung; Phantasie, Erinnerung, Reflexion sind nur veränderte Empfindungen. Doch bleibt auch Condillac wie Locke dem Materialismus fern; ja, er ist noch idealistischer als dieser. Locke hielt es doch für möglich, daß ein Stofftheilchen denke; Condillac nimmt dies nicht an. Die Einheit des Bewußtseins kann nach ihm nicht als Thätigkeit eines stofflich Ausgedehnten angesehen werden, das als solches immer Theile hat. Verschiedene Theile können niemals die Einheit des Bewußtseins zu Wege bringen. Condillac ist also schon insofern Idealist; er bleibt dies auch in seinem Gottesglauben. Das Neue seiner Ansicht ist die Behauptung der Einerleiheit von Denken und Empfinden. Dies Princip, daß alle Erkenntniß aus den Sinnen stamme, hat dieser Richtung den Namen des Sensualismus verschafft. Im gegenwärtigen Streit war sie von Czolbe vertreten. Mit Unrecht führen Unkundige, wie sie in unsern Journalen schreiben, auch jetzt noch wieder dies Princip auf Aristoteles zurück; so in einem Artikel der Leizіger Illustrirten Zeitung No. 653, 1856, und in einem Aufsatz aus dem letzten Hefte der Deutschen Vierteljahrsschrift vom Jahre 1855, über den Materialismus unserer heutigen Naturforschung. Ob die Leichtfertigkeit des größeren Publikums oder die Wissenschaft, die sich demselben nicht zugänglich zu machen strebt, darüber anzuklagen ist, gleichviel, zu bedauern bleibt es immer, daß gar so Vieles umsonst geschieht, und eingewurzelte Irrthümer trotz wiederholten Ausreißens stets von Neuem Wurzel

fassen. Aristoteles hat die höhere Denkkraft nicht aus den Sinnen abgeleitet.

Man sieht leicht ein, daß von dieser Zurückführung unseres Geisteslebens auf Sinnenthätigkeit der Weg zu weiterem Materialismus sehr nahe lag. Die Ansicht ging an einem Gebietsrande, von dem sie selbst mitunter auf die Seite hinüberschwankte, die sie eigentlich nicht betreten wollte. So sprach schon Condillac von Bewegungen der Lebensgeister und ihrem Einfluß auf das Gehirn in einer Weise, die dem Materialismus sehr nahe kam. Sein Anhänger Bonnet, ein Genfer, ging darin noch weiter, er war es, der das Gedächtniß begreiflicher hielt, wenn er es sich als ein Bleiben der Erregung verschiedener Nervenfibern dachte. Auch Helvetius, der das vom Parlament verbrannte Buch "De l'esprit" geschrieben, folgte diesem Zuge; nur tritt er nicht unbedingt zum Materialismus über. Er hielt diesen sowohl, wie seinen Gegensatz nur für eine Hypothese und will sich nicht entscheiden. Die eigentlichen materialistischen Consequenzen dieses Sensualismus zogen Andere, im vergangenen Jahrhundert der Baron v. Holbach in seinem "Système de la nature," und der Arzt La Mettrie, besonders in seinem "L'homme machine;" später und in diesem Jahrhundert die Aerzte Cabanis und Broussais. Der Baron v. Holbach war in der Pfalz geboren, jedoch von Kindheit an in Paris erzogen. Naturwissenschaftliche Studien, besonders Mineralogie und Chemie, interessirten ihn früh. Aus dieser Beschäftigung gewann sein Materialismus einen anderen Charakter, als der später enger an den Sensualismus sich anschließende physiologische Materialismus der Mediziner Cabanis und Broussais. Er nahm den Charakter an, den wir in dem gegenwärtigen Kampf als objectiven Materialismus kennen lernten. Auf die Thatsachen der Chemie gestützt proclamirte er die Ewigkeit des Stoffes und seiner Bewegung, dachte sich die ganze Welt aus verschiedenen anziehenden Kräften kleinster Stofftheilchen zusammengesetzt; sah in der damals vielbesprochenen, vermeinten Entdeckung des Jesuiten Needham, daß Aale aus Schlamm entstehen könnten, einen Beweis, daß sich der Stoff zur Production organischer Wesen

schon selbst genüge. Er meinte, daß doch der Schlamm, der Aale producire, auch einmal Menschen könne aus sich selbst geknetet haben. Er legte endlich auch auf die Unbegreiflichkeit der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele Gewicht, um den Unterschied von beiden aufzuheben und das Denken der Nervenregung gleichzusetzen. Natürlich leugnete er auch das Uebersinnliche außer uns; da sich die Aale von selbst hervorgebracht, so bedurfte ja auch die Bildung der ganzen Welt keines Gottes zur Erklärung. Indessen hielt er es nicht für undenkbar, daß die ganze Welt empfinde. So kam von dieser Seite mitunter der Schein einer Weltseele in sein All. Da unsere Seele ihm nur als Resultat der Stoffverbindung unseres Leibes erschien, so mußte natürlich die Seele mit der Verbindung aufhören; wie eine in tausend Stücke zerbrochene Uhr nicht mehr zu gehen vermag. Der Wille gilt ihm nur als herrschende Empfindung, und den Grund des Sittengesetzes suchte er nur in einer gesunden Lustempfindung. Der Mediziner verschafft daher der Sittlichkeit den Schlüssel zum menschlichen Herzen; mit Medizin, Diät und Klima muß man die sittliche Besserung des Menschen zu bewirken streben. An diesen Gedanken schließt sich La Mettrie an. Der Mediziner ist der einzige Philosoph, der sich um sein Vaterland verdient macht, wiederholt er in der Vorrede seines l'homme machine. La Mettrie war der Sohn eines reichen Vaters; in Frankreich 1709 geboren, wurde er in Paris und später von Jesuiten in Caen erzogen. Vom geistlichen Stande, zu dem er bestimmt war, trieb ihn seine Neigung zum medizinischen Studium. Als Militairarzt machte er einen Feldzug mit. Als er nach der Belagerung von Freiburg krank lag, trat es ihm so deutlich vor die Seele, wie mit dem Kranksein auch seine moralische und geistige Kraft abnahm, daß er alsbald nach seiner Genesung diese Abhängigkeit in einem Buche zu beweisen suchte. Die Publikation desselben, sowie gehässige Angriffe auf seine Amtsgenossen kosteten ihm seine Stellung. Nach einigem Umherirren kam er durch Maupertuis an Friedrich's des Großen Hof, wo er sich durch seinen Witz und seine gute Laune zu halten wußte, bis er im 42sten Jahre

in Folge seiner Unmäßigkeiten starb. Seine Schriften gehen in krassester Weise darauf aus, unsern Geist dem Leibe völlig unterworfen darzustellen und alles Uebersinnliche zu verwerfen. Die Wirkung seiner Büchelchen entsprach dem Werthe nicht; selbst die Führer seiner Richtung, wie d'Argens, Diderot, die ihren Materialismus vorsichtiger äußerten, betrachteten ihn als einen Auswuchs ihrer Richtung. Mit größerer Tiefe vertrat zuerst der Mediziner Cabanis diesen physiologischen Materialismus. Als Schüler des Condillac'schen Sensualismus suchte er nachzuweisen, daß das Denken Resultat des Nervensystems sei, wie die Galle Absonderung der Leber. Als hauptsächlichster Grund zu diesem Materialismus gilt auch ihm die Meinung, daß auf diesem Wege die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele leichter zu erklären sei. Später jedoch hat Cabanis in einer Schrift über die ersten Ursachen diese Ansicht selbst zurückgenommen, und die Seele als eine besondere Substanz angesehen, die schon allen organischen Vorgängen unserer Seele vorstehe. Ja, wie Erdmann folgerte er aus der nothwendigen Annahme einer Bildungsseele die größere Nothwendigkeit eines idealen Geistes. — Demselben Wechsel unterlag der Mediziner Broussais, der 1828 in einer Schrift über den Wahnsinn die Seele dem Körper völlig unterordnete, und später in Rücksicht auf die einheitliche Thätigkeit des Bewußtseins diese Ansicht mit einer idealistischen vertauschte.

Verlassen wir diesen materialistischen Zug auf einige Augenblicke und sehen, wie inzwischen der Idealismus sich gestaltete. Eine Lücke in Condillac's Ansicht diente ihm als Ausgangspunkt einer neuen Anschauung. Condillac hatte in dem Wunsche, den Willen und das Sittengesetz aus dem Empfindungsstrome zu retten, wie Spieß, unklar die Aufmerksamkeit zu diesem Rettungsanker ausersehen. Allein sie sollte doch nichts weiter sein, als eine auf besondere Weise interessirte Empfindung und doch sollte wiederum dieses besondere Interesse, das sittliche Interesse, nur die Folge vorangegangener Empfindungserfahrung sein. Das Sittengesetz gründete sich also auf keinen angebornen Zug unserer Seele, sondern

auf das Erlernen durch Erfahrung. Mit einer solchen Aufmerksamkeit war nicht viel gewonnen, sie hing ja selbst vom Zufall der Erfahrung ab. Diesen Fehler bemerkte der Philosoph Laromigiere, der alsbald die wirklich freie Aufmerksamkeit als eine Kraft des Geistes erkannte, die aus dem Strome der Empfindungen selbstständig heraustrat. Auf diesem Wege ging dann Maine de Biran weiter, er entdeckte überall im Denken, Wollen und Empfinden die eigne Thätigkeit des Geistes; er sah ein, daß wir mit unsern Sinnen nicht blos unthätig leidend einen Eindruck aufnehmen, daß wir vielmehr den Eindruck unserer Sinne gar nicht empfinden würden, wenn nicht der Geist in eigner bewußter Thätigkeit dem äußeren Eindruck entgegen käme. Wenn Condillac alles Denken zum Empfinden machte, so erkannte Maine de Biran umgekehrt in jedem Acte des Empfindens das Bewußtsein als eigenen Act des Geistes wieder. Natürlich erschien ihm damit der Geist als ein selbstständiges Etwas über dem Körper. An diesen Idealismus schloß sich die ganze Schule an, die seitdem besonders durch Cousin's glänzende Fürsprache verbreitet noch jetzt die meisten Catheder Frankreichs beherrscht und weil sie den Geist zum obersten Principe macht, dort Spiritualismus genannt wird. Zugleich nahm dieser Spiritualismus aus Brittanien abermals ein neues Princip auf. Hier hatte sich in Schottland die Philosophie Locke's weiter entwickelt. Einverstanden mit ihm, daß wir das Wesen der Dinge nicht erkennen könnten, hatten die schottischen Philosophen Reid, Dugald-Stewart, Hamilton, die Beobachtung des eigenen Inneren zum Ausgang ihres Fortschritts genommen. Sie wollten die letzten Fragen nach der Verbindung von Leib und Seele, nach ihrem Wesen bei Seite lassen und wie in der Naturforschung durch Beobachtung der einzelnen geistigen Erscheinungen in uns zu allgemeineren Gesetzen unseres Denkens sich erheben. Die Franzosen, bei denen schon im vorigen Jahrhundert der Pater Buffier, von seinen Landsleuten unbeachtet, demselben Principe folgte, nahmen nun von den Schotten mit großem Eifer diese Ansicht auf. Royer-Collard und Jouffroy, Professoren an der Pariser Universität,

übersetzten ihre Werke. Allein vom selben Punkte, also von innerer Selbstbeobachtung, ausgehend, gelangten die Franzosen zu weiteren Resultaten, als die Schotten; sie glaubten sich also berechtigt, mehr in ihrem Inneren zu finden, als jene. Sie entdeckten darin den Keim zu allen den Ideen, die dem Glauben heilig sind: Gott, Freiheit des Willens und Unsterblichkeit, Gewissen und Gesetz der Schönheit. Hierin sind alle diese Spiritualisten einig; sie gingen damit auf die Absicht des Cartesius, ihres Landsmannes, zurück, der deshalb bei ihnen auch jetzt wieder in hohen Ehren steht. Wir haben also bei ihnen mit Dualisten zu thun, die Leib und Seele neben einander setzen. Um das Verhältniß beider zu einander haben sich diese Spiritualisten strengster Fassung nicht tief bekümmert; ihr vorwiegendes Interesse war darauf gerichtet, die Elemente in unserer Seele durch Selbstbeobachtung aufzusuchen. Ob sich die Schönheit auf das Gesetz der Wahrheit gründe, ob die Vernunft, ob unser Wille das Eigenste unserer Persönlichkeit ausmache, das und Aehnliches untersuchten sie. Nur einige Wenige von ihnen faßten das Verhältniß der Seele zum Leibe näher ins Auge. Der verstorbene Jouffroy suchte theoretisch das Gebiet der Psychologie aus den Prätensionen der Physiologie zu retten; man hatte wie in Deutschland versucht, die Seelenlehre zu einem Abschnitt der Körperkunde, zur Naturwissenschaft zu machen. Unter den Lebenden sind besonders A. Garnier, Professor der Philosophie in Paris, und Lélut, Mediziner daselbst, zu nennen. Beide aber haben noch die rechte Vermittelung nicht gefunden. Die andern Spiritualisten werfen ihnen oftmals vor, daß sie dem Sensualismus der Gall'schen Schädellehre zu viel Concessionen machten. Im vergangenen Herbste las Lélut in der Akademie der moralischen und politischen Wissenschaften eine Arbeit vor, betitelt "Die Physiologie des Denkens." Gleich wandten ihm unter Damirons Vorkampf die Spiritualisten ein, daß das Denken nur physiologische Bedingungen kenne; nach langer Debatte änderte er den Titel demgemäß.

Zum selben Streben diese Verbindung von Leib und Seele zu erkennen, arbeitet sich auch eine andere Richtung hervor,

die im Uebrigen dem Sensualismus entsprungen idealistisch ward. Der politisch bekannte Arzt Buchez hat unlängst in diesem Sinne über das Irrsein geschrieben. Dies anerkennenswerthe Bemühen ist indeß bisjetzt noch weit hinter dem zurück geblieben, was auf diesem Wege Lotze bei uns erreichte, ohne daß man in Frankreich von ihm die mindeste Kunde hat.

Der eigentliche Materialismus aber nahm dort einen anderen Ausgang von dem Punkte an, wo wir ihn vorhin verlassen haben. — Wir sahen, wie die Begriffe Sittlichkeit und Gesundheit bei dieser Richtung in einander liefen; es mußten consequentermaßen die Anhänger dieser Richtung darauf kommen, das Besserwerden von der socialen Hebung des Volkswohls zu erwarten. So führte der theoretische Materialismus zur praktischen Fürsorge für das materielle Wohl. Saint-Simon, Fourier, die Socialisten und Communisten gingen aus diesem Zuge hervor. Erst einig unter dem Banner der Schule des Fortschritts haben sie sich hernach durch Politik und Religion, da Jeder einen Staat und eine Kirche nach eigener Erfindung gründen wollte, endlos zerklüftet. Viele von ihnen, wie Buchez, P. Leroux und Jean Raynaud wurden durch die politischen Kämpfe dem beschaulichen philosophischen Grübeln entzogen und beginnen erst in den letzten Jahren diese Thätigkeit wieder mit einem idealistischen Zuge, doch haben sie es zu einem durchgeführten System noch nicht gebracht. Besonders die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und von der Seelenwanderung ist lebhaft von J. Reynaud und seinem Gegner Th. H. Martin erörtert worden; — dasselbe Interesse was Fichte, Droßbach und Andere bei uns pflegten.

Von dieser Schule des Fortschritts hat eine andere Abzweigung verwandter socialer Bestrebungen schon seit den zwanziger Jahren, besonders von naturwissenschaftlichen Forschungen ausgehend, zu einem Systeme sich entwickelt, das ihr Stifter A. Comte, ein alter Lehrer der polytechnischen Schule zu Paris philosophie positive genannt hat. Schon im Jahre 1826 trug er seine Ansichten vor einer Anzahl bedeutender Männer vor, unter denen auch A. v. Humboldt sich befand.

Sein System erhebt den Fragen nach dem Uebersinnlichen gegenüber die Resignation des Nichtwissens, des Zweifels zum Princip, und macht die Beobachtung und das Erheben aus ihr zu allgemeinen Gesetzen des Geschehens, sei's Denken oder physische Bewegung, zum Ausgang aller wissenschaftlichen Forschung. Die Facta, die positiven Thatsachen, die wir auf diesem Wege finden, sollen uns genügen; und alle übersinnlichen Dinge dürfen uns nicht kümmern. Die ersten Ursachen suchte die Menschheit nur in ihrer Jugend, die abstracten Begriffe von Kraft und Stoff, Ursache und Wirkung nur in der Epoche des grübelnden Jünglingsalters; jetzt aber ist die Zeit gekommen, wo man im Mannesalter weiß, was man nicht kann, und wo man daher an unnöthigen Versuchen nicht länger seine Kraft vergeudet. Das ist die Fortschrittstheorie von A. Comte, der nun mit Hülfe des gelehrten Littré, berühmt durch seine Arbeiten über Hippocrates, die neue Welt der Thatsachen zum socialen Wohle seines Volkes und der Menschheit auszubeuten strebt. Viele, und namentlich Engländer, die sein Enthaltsamkeits-Princip annahmen, sind seinen socialen Träumereien nicht gefolgt, auch seine Landsleute konnten ihm nicht zugeben, daß Paris als Centrum aller Bildung und allen Geistes in Frankreich für das ganze Land das suffrage universel übernehmen müsse. Und als er am Ende gar einen neuen Cultus der Humanitätsreligion zu schildern begann, da lachte man über diesen Propheten und meinte, er sei nach seiner eigenen Theorie im Alter wieder Kind geworden.

So stehen die Sachen nun in Frankreich, die herrschende Philosophie ist spiritualistisch und sucht die Beobachtung des eignen Innern; die Sensualisten sind einem idealistischen Zuge gefolgt und einigen sich mit manchen Idealisten in dem Streben die Verbindung von Leib und Seele näher zu ergründen. Selbst A. Comte und Littré sind ihrem Prinzipe der Enthaltsamkeit ungetreu auf dem Wege unserer Einheitsidealisten, die Geist und Lebenskraft in eine Einheit zusammenfassen. Die wahren Materialisten sind unter den Medizinern dort verbreitet. Die Mediziner theilen sich in die Schule von Paris

und die von Montpellier, die erste war immer vorwiegend materialistisch, die andere spiritualistisch. Daneben steht die Richtung, die aller Speculation entsagen, und die Beobachtung des Wahrnehmbaren und das Erschließen allgemeiner Gesetze aus dieser als Ziel unseres Erkenntnißstrebens ansehen will. Sie selbst datirt auf Voltaire ihren Keim zurück. —

So läuft der Kampf in Frankreich aus, der jetzt mit solcher Hitze in Deutschland durchgefochten wird. Wir finden dieselben Fragen, dieselben Lösungsversuche. Ein solches Bild der verschiedenen Gegensätze nun bietet die Geschichte in jeder größeren Epoche, in ihnen werden sich die Menschen zu allen Zeiten theilen; und wer die Unmöglichkeit, das Recht der einen oder anderen Ansicht zu beweisen, eingesehen, wird schwerlich glauben, daß es jemals anders werden könne. Beruhigt nimmt er die Ansicht, die ihm zusagt; und läßt dasselbe Wahlrecht jedem Anderen. Wir wir entscheiden, darüber bestimmen nie die Gründe einer wissenschaftlichen Erkenntniß, Gewohnheit thuts oder anderweitig begründete lebhafte Bedürfnisse, die in unserem Gemüthe schlummern, die Niemand geben, Niemand nehmen kann. Es wandte gewiß Keiner ohne solche Voraussetzungen und Bedürfnisse dem gegenwärtig erregten Streite seine Theilnahme zu; die Meisten werden, wenn überhaupt die Bücher anders Denkender von ihnen gelesen werden, doch ihre eignen Voraussetzungen behalten haben und höchstens mit größerer Achtung den gegnerischen Standpunkt ansehen. Zu einer förmlichen Ansichtsänderung wird das Beachten dieses Streites nur Wenige bringen; die Meisten werden ihre geheimen Wünsche und alten Sympathien nach wie vor behalten und nur in ihrer Vertretung ein wenig höflicher verfahren, weil sie die Gegner kennen und achten lernten. —

Diese schließliche Insolvenzerklärung, oder vielmehr diese kritische Zulassung einer jeden consequenten Ansicht unter den möglichen Gegensätzen wird Vielen nicht behagen, das weiß ich wohl; indessen nur ein Schelm giebt mehr als er hat. Wer einen besseren und sichereren Rath zum ewigen oder wenigstens zum zeitweiligen Frieden zu geben weiß, der theile ihn

mit, wer würde ihm nicht gerne folgen. Uebrigens glaube man ja nicht, daß es nothwendig ist, bei jener Einsicht in die Möglichkeit verschiedener Ansichten nicht selber eine derselben mit Bestimmtheit zu erfassen. Das kann man sehr wohl, nur nicht aus wissenschaftlichen Gründen. Man wird auch überzeugt sein können, daß nur eine unter den entgegengesetzten Ansichten die Wahrheit enthält und natürlich wird Jeder hoffen müssen, daß dies die eigene Ansicht sei. Das Einzige, was man nicht kann, ist, daß man den Nachweis der Wahrheit für seine Ansicht giebt. Man hat im Grunde nur zwischen verschiedenen Unbegreiflichkeiten zu wählen und niemals hängt die Wahlentscheidung von wissenschaftlich abwägbaren Gründen ab. Ich mache kein Hehl aus meiner Neigung zur idealistischen Ansicht, die Schaller als längst veraltet bezeichnet; ich folge dem Zuge des gewöhnlichen Verstandes und denke, daß Leib und Seele als Existenzen zweier sehr verschiedenen Sphären, der körperlichen und der geistigen, zu einem Wesen auf unbegreifliche Weise vereinigt sind. Diese Anschauung setzt am wenigsten Ungewöhnliches voraus, und ich weiß in der That dafür, daß ich diese Unbegreiflichkeit den anderen Unbegreiflichkeiten vorziehe, in meiner Seele keine andere Ursache als die Gewohnheit. Ich ziehe es ferner vor, eine unbegreifliche, rein geistige Existenz für meine Seele anzunehmen, weil sie als rein Geistiges um so schneller ins Reich des gänzlich Unbegriffenen versetzt, unmittelbar den bekannten Gesetzen der räumlichen Existenz enthoben ist. So brauche ich doch nach dem Tode mein körperliches Seelenetwas nicht in alle Lüfte fliegen zu lassen, brauche auch nicht zu besorgen, daß ich einmal durch Einathmung einer dieser fliegenden Seelen zwei Seelen in mir finden könne; oder brauche keine besondere Repulsionsgesetze, die dies verhindern. Kurzum, ich bin mit einem Sprung und ganz im Unbegreiflichen; und das ist nun meine Liebhaberei. Vielleicht mögte Dieser oder Jener sagen, diese meine Liebhaberei sei um nichts besser als Spieß Gesuch, ihm seine materialistische Neigung nicht zu verargen, dieses Annehmen einer Ansicht neben der Wissenschaft oder ohne Wissenschaft sei gerade Wagner's doppelte Buchhaltung.

Dagegen muß ich im Voraus remonstriren. Nur das erschien mir als ein unleidlicher Widerspruch, daß Spieß für eine Ansicht, die er doch weit und breit durch Wissenschaft als die richtige zu beweisen suchte, hinterher eine Gewährung erwarten wollte, wie man sie eben nur den subjectiven Neigungen geben kann, die niemals beanspruchen mehr zu sein. Allein das Recht solcher Neigungen existirt für mich nur da, wo mich die wissenschaftliche Einsicht für immer im Stiche läßt; wo aber das Wissen noch entscheiden kann, da gilt mir auch die Neigung Nichts, da ist die begründete Einsicht allein berechtigt. Und darum ist Wagner's doppelte Buchhaltung nicht meine Sache. Ohne Frage haben diese Neigungsrücksichten auch nicht den mindesten wissenschaftlichen Werth; aber nicht solche Neigungen, sondern nur ihre wissenschaftliche Zurüstung mit vermeintlichen Beweisen habe ich bekämpfen wollen. Eine solche Neigung neben der Wissenschaft zu haben, scheint mir erlaubt; ein solcher psychologischer Subjectivismus ist zum Kriticismus die einzig mögliche Ergänzung. Sich solche Ergänzung zu erlauben, erscheint mir jedenfalls würdiger, als wenn man die Forschungen der Wissenschaft mißdeutet, um seine eigene Neigung als einzig mögliche Ueberzeugung zu beweisen. Die Ausmalung eines luftigen Zwischenreiches der abgeschiedenen Geister bis zum jüngsten Tage als Wissenschaft darzubieten, wie man es ja versucht hat, gilt mir für eine tadelnswerthe Geistesirrung. Eine consequente Meinung ohne weitere Prätensionen hält man Jedem zu gut; eine Meinung aber, die sich mit dem Scheine absoluter Wahrheit spreizt, ohne ihr Recht beweisen zu konnen, enthüllt die eitle Ueberhebung Dessen, der sie hat. Wo man nicht mehr begreifen noch beweisen kann, da lege man seinen Erfindungen und Meinungen keinen höheren Werth bei als sie haben. Sie liegen jenseits der Wissenschaft. Unter den bei unserem Problem besprochenen möglichen Ansichten hat keine den Werth einer Hypothese, welche die Rechnung erleichtere. Mit allen genannten möglichen Hypothesen berechnete man das Facit unseres Geisteslebens; und nur unsere Eigenheit ist es, die leichter mit dieser oder jener Hypothese rechnet. Meine idealistische Neigung

ist weder Ergebniß, noch Forderung der Wissenschaft. Der in der Wissenschaft gültigen Beweisführung gegenüber ist sie mir daher werthlos. Ich lege kein Gewicht auf sie; und überginge sie am liebsten stillschweigend. Spreche ich hier trotzdem von ihr, so geschieht es aus einem einfachen Grunde.

Das fortgesetzte kritische Verfahren meiner Vorlesungen hat, wie ich weiß, das Verlangen erweckt, daß ich auch meine Ueberzeugung der Kritik aussetze. Man will die Verneinung der Kritik auch noch in Form der Bejahung hören. Man verlangt von dem Kritiker mehr als Kritik; er soll auch bekennen, wie er selbst zum besprochenen Probleme stehe. Ich halte zwar diese verbreitete Forderung für unberechtigt, die bloße Kritik des Falschen hat schon ihr eigenes Recht; und es wäre ja möglich, daß Jemand im Angesicht verschiedener Lösungsmöglichkeiten wirklich in strengster kritischer Enthaltsamkeit gar keine Meinung erfasse. Indessen, wo es möglich war, hatte es ja auch sein Gutes zu zeigen, unter welcher Form es dennoch möglich sei selbst auf dem kritischen Standpunkt sich einer bestimmten Meinung zuzuneigen; dafür war mir kein anderes Beispiel so geläufig als meine eigene Ueberzeugung. Einzig aus diesem Grunde bin ich dem unberechtigten Verlangen Derer, die meine Kritik vernahmen, gefolgt, und habe ihnen meine dualistische Neigung Kund gegeben.

In wissenschaftlicher Weise würde ich nie von ihr zu sprechen wagen. Hier ist mein Standpunkt nur die Kritik und die Untersuchung der Thatsachen innerhalb der Grenzen, die mir die Kritik als Grenzen des zu durchforschen möglichen Gebietes absteckte.

Ich schlage mich also zu Comte's Enthaltsamkeitsprincip; allein ich denke, daß Kant viel besser und consequenter schon vor ihm die Grenzen unserer Einsicht abgesteckt. Ich halte Etwas von Maine de Birans Streben, der überall die Spuren unsres geistigen Thuns herauszufinden trachtete; allein ich weiß, daß Kant diese vor ihm schon viel besser und tiefer ergründete. Kant aber scheint mir das Princip der inneren Beobachtung unausgebildet liegen gelassen, und dadurch manche falsche Eintheilung unsrer Geisteskräfte gemacht zu haben;

hier suche ich das Richtigere und folge insofern dem Principe der schottischen Philosophie und der französischen Spiritualisten. Das Erforschen unseres Geistes scheint mir die Angel und der Ausgang aller Philosophie zu sein. Auf diesem Wege ist die Untersuchung — Wissenschaft und Weiterkommen möglich. Mit Lotze denke ich ferner, daß, wenn wir auch nicht angeben können, wie ein materieller Bewegungsreiz es anfangen mag, einen geistigen Zustand zu erzeugen, wir doch eine Beantwortung der Frage hoffen dürfen, welche äußeren einfachen Reize thatsächlich mit welchen einfachen inneren Zuständen allgemein und gesetzlich verkettet sind. Und wenn ich dann den Reichthum und die Tiefe der Forschungen Lotze's auf diesem Wege studire, und alle noch möglichen Untersuchungen über menschliche und thierische Seele mit dem ganzen Reichthum ihres Gedankeninhaltes mir vor die Seele führe; so scheint mir kein Grund zu der Befürchtung, es könne dem Denkenden je an Arbeit und Lust zur Forschung fehlen, weil er die höchsten Dinge nun einmal nicht ergründen kann. Er wird vielmehr unbekümmert den erforschbaren Gesetzen des geistigen Lebens nachspüren, er weiß ja, daß seine Erkenntnißwünsche sich innerhalb der Grenzen halten, innerhalb welcher ein wachsendes Erkennen möglich ist. Der unerklärliche Rest, den er auf dem selbstständigen Gebiete seines Forschens antrifft, wird ihn nicht weniger hindern, als den Chemiker der unerklärliche Rest, den auch dieser wie überhaupt jeder Gelehrte am Anfang oder Ende seines Wissens findet. Er wird sich überdies nicht einbilden, daß das Aufsuchen der geistigen Elemente weniger Zeit und Mühe erfordere, als das Aufsuchen der Elementarstoffe dem Chemiker kostete. Auch wird er sich wohl erinnern, daß die Chemie erst dann den schnellsten Fortschritt machte, als sie nicht mehr den Stein der Weisen oder Gold zu machen suchte.

Man wird vielleicht einwenden wollen, daß doch Unsterblichkeit und Willensfreiheit mehr werth seien, als der Stein der Weisen, der gar nicht da sei. Indessen suchte die Alchemie ja auch vergeblich nach Vorhandenem; Gold war wohl da, sie wußte es nur nicht zu machen. Unsterblichkeit und

Willensfreiheit sind auch vielleicht vorhanden, und nur sie zu beweisen verstehen wir nicht. Wer aber hindert uns, da die Kritik nicht widersprechen kann, hier eine innere Ueberzeugung festzuhalten?

Ich blicke in mich, beobachte mich im Wollen; da finde ich in mir das Bewußtsein, daß, wenn ich meinen Arm aufhebe, ich, wenn ich wollte, ihn auch liegen lassen könnte. Und so erscheint mir die freie Wahl als unmittelbare Thatsache meines Bewußtseins. Da sagt mir Einer: der Gedanke, der deinem Willen vorhergeht, hat dich bestimmt, du mußtest wollen. Seltsamer Gegensatz! Als ob nicht, wenn ein Gedanke in mir den folgenden Entschluß bestimmt, doch immer mein Ich es ist, das die Bestimmung giebt. Als ob damit, daß ich nach diesen oder jenen Rücksichten entscheide, die Entscheidung nicht mehr aus meinem Willen käme. Wenn ich auch stets nach den vorher überlegten Rücksichten des Besten oder Angenehmen einen Entschluß erfasse, bleibt es nicht immer das eigene Interesse meiner Seele, das mich das Beste und Angenehme wollen läßt? Wenn denn ein Muß da wäre in der Entscheidung meines Willens, bliebe es nicht immer ein Muß, das aus dem Wesen meiner Natur entspränge? Könnte man den Gedanken, der meinem Entschluß voranging, gleich einer meiner Seele fremden Ursache meinem Ich gegenüberstellen? Auch der vorangehende Gedanke ist ja mein Gedanke, die Rücksicht, die seine Beziehung zu andern Dingen oder Zuständen ist, und die den Ausschlag zum folgenden Entschluß giebt, ist ja die Rücksicht meines Interesses. Stets also bliebe es mein Eigenstes, das entscheidet, selbst wenn es bei jeder einzelnen Handlung seiner Natur gemäß nur, wie es entscheidet, entscheiden könnte. Dies Letztere aber ist eben der fragliche Punkt bei der Willensfreiheit. Die Thatsache des Gedankenzusammenhanges ist im Grunde gleichgültig für die Entscheidung dieser Frage. Der zusammenhängende Gedankenfluß mag seine Wahrheit haben, immer bleibt es mein Interesse, das in ihm die festen Punkte der Entschließungen setzt. Ob aber diese nach freier Wahl so oder anders ausfallen, sich also zu den Rücksichten des Gedankenflusses zur selben Zeit

nach freier Wahl so oder anders verhalten können, ob also mein Wille in jeder Handlung einem unabänderlichen, festen Gesetze folgt oder die Freiheit hat, so oder so sich zu entscheiden, die gute oder böse, die angenehme oder unangenehme Rücksicht zu ergreifen; darüber giebt uns jener Verbindungsnachweis zwischen dem gegenwärtigen und vorangehenden Gedanken keinen Aufschluß. Man mag sich noch so sehr in ihn vertiefen, es wird immer möglich bleiben, den vorigen Gedanken nur als Veranlassung, als Aufforderung zum folgenden zu betrachten, die unbedingte Nöthigung der Folge aber abzuweisen und das Gewicht der folgenden Entscheidung der freien Wahl des Willens zu überlassen.

Ganz ebenso Nichts beweisend ist ein anderer Einwand gegen die Willensfreiheit. Man sagt mir nämlich: dein Wille hängt ja von deinem Wohlsein ab. Ich gebe das zu und weiß ja nur zu wohl, daß die Macht meines Willens nicht schrankenlos ist; aber brauche ich darum meinen freien Willen für Eins mit der freien Beweglichkeit zu erklären, die mir mein körperliches Wohlsein schafft? Faßt man die Sache vielmehr so auf, daß Wille und Leib zwei Dinge sind, die zur guten Wirkung zusammenstimmen müssen, so behält eben der Wille, sobald er in Thätigkeit ist, seine eigene Kraft. Auch das Auge sieht nicht im Dunkeln, es bedarf des äußern Lichtes; aber sobald es sieht, sieht es nicht vermöge des äußern Lichtes allein, sondern vor Allem vermöge der eigenen innern Kraft. So behält auch der Wille sein ihm eigenthümliches Vermögen, selbst wenn seine Aeußerung an gewisse, ihm fremde Bedingungen geknüpft ist.

Welcher Art nun dieses sein Vermögen ist, das eben ist eine ganz gesonderte Frage, die weder in Rücksicht auf den vorangehenden Gedankenlauf, noch in Rücksicht auf die Abhängigkeit vom Körper entschieden werden kann. Es ist dies eine Frage, die sich allein an unser Bewußtsein wendet. Sagt mir in irgend einem Momente, in dem meine Willenskraft überhaupt thätig ist, mein Gefühl, daß ich innerhalb der Grenzen des meinem Willen Zugänglichen so oder auch anders handeln, daß ich z. B. meinen Arm aufheben oder ruhen lassen

konnte? Einer solchen einfachen Appellation an das Bewußtsein kann die Frage nach der Wahlfreiheit allein überwiesen werden. Jeder blicke in sich und entscheide. Mir gilt diese Freiheit als Thatsache meines Bewußtseins und nur als solcher bin ich ihrer gewiß. Ich weiß sehr wohl, daß ich sie wie alle übrigen Thatsachen, die ich in meinem Innern finden mag, Niemandem beweisen kann, die innere Erfahrung kann eben nur Jeder an sich selbst erfahren. Ein Anderer mag sie nicht in sich gewinnen können, ich verschwende keine Mühe ihn überzeugen zu wollen, und freue mich der Gewißheit, daß seine entgegengesetzte Ueberzeugung die meine ungefährdet läßt. Wir können uns höchstens zu besserer Selbstbeobachtung auffordern und Vorurtheile wegzuräumen streben, die uns die Annahme oder Leugnung der Willensfreiheit nothwendig zu machen scheinen und dadurch die freie Kraft der Selbstbeobachtung binden und trüben. Von Ueberzeugungsversuchen kann aber natürlich nicht die Rede sein, wo eine Annahme keine abwägbaren Gründe hat und der einzige Haltpunkt in dem Zuruf liegt: Sieh' in dich selbst!

Ganz ebenso geht mir es auch mit der Unsterblichkeit. — Ich finde in mir den Wunsch, um weiterer Erkenntniß willen fortzuleben. Daß ich im Stande bin, die Möglichkeit einer neuen Erkenntnißweise hinter den Grenzen meiner irdischen Einsicht klar zu sehen, gilt mir als Bestätigung meiner Ahnung. Sie macht es mir wahrscheinlicher, daß jener Wunsch wohl mehr als Wunsch sei, daß eine wirkliche Tendenz der Natur in ihm sich kundgebe. Kein Thier, so meine ich, wünscht jemals Mensch zu sein, noch denkt es, daß wir eine höhere Einsicht haben, als es selbst. Wir aber können uns solchen höheren Zustand als möglich denken; — wie kommt das, ist das bedeutungslos? — Ich glaube es nicht, und stütze darauf meinen Wunsch. Sein Recht kann ich ja nicht beweisen, das weiß ich wohl; allein ich weiß auch, daß mir Niemand sein Unrecht zeigen kann.

So hat an beiden wichtigen Punkten die Kritik mich völlig geschützt in meiner Ueberzeugung eingehegt. Es kann endlich jede Ansicht des Materialismus und Idealismus den

freien Willen in eben solcher Weise zulassen und nur eine Richtung des Materialismus schließt die Unsterblichkeit als unmöglich aus, die nämlich, die unsere Seele an die Composition des Gehirnes gebunden denkt und alles Uebersinnliche leugnet. Mit allen andern Ansichten sind Willensfreiheit und Unsterblichkeit als Bedürfnisse oder Erfahrungen unserer Seele vereinbar; der Glaube an ihre Wahrheit ist unbeweisbar, indessen auch nicht zu widerlegen. Man höre deshalb auf, den Idealismus oder Materialismus vorwiegend nach Annahme oder Verwerfung dieser beiden Glaubensartikel zu beurtheilen; unmittelbar ist keinerlei Verbindung zwischen ihnen. Und wenn nun die Materialisten vorwiegend meinten, die Willensfreiheit und die Unsterblichkeit verneinen zu müssen, so zeige man ihnen gelassen, daß sie sich irren. Wenn sie nicht hören, so glaube man nicht, daß sie nicht unter anderen Namen im sittlichen Leben denselben Geboten folgen, die ihre Gegner im Auge haben, und daß man, falls sie es nicht thun, die Macht behält, ihrem Schaden zu entgegnen.

Wenn aber alles Dieses dem Wunsche Jedes entsprechend und über Dinge, die dem Menschen so wichtig scheinen, eines Jeden Glaube ungefährdet bleibt, um wie viel weniger ist dann noch Grund vorhanden, den armen Kritiker zu bedauern, der vor dem Wesen der Dinge stehen bleibt und einsieht, daß er Vieles nicht begreifen kann und daß er niemals wissen wird, wie Leib und Seele wohl zusammenhängen und was sie wohl im Grunde sind! Dem Verstande der meisten Menschen scheint solche Resignation unmöglich, obwohl sie dieselbe zeitlebens üben. Weiß Einer wie das Verhältniß von Leib und Seele ist? Wagt Einer mit Bestimmtheit auszusprechen, so soll es sein, und wer nicht so glaubt, ist ein Thor? Oder wenn er in Vogt'scher Frechheit es zu thun sich erkühnt, findet er Glauben? — Es giebt auch Punkte, an denen solche Enthaltsamkeit den meisten Menschen plausibler entgegentritt. Was hältst du von der Ewigkeit der Zeit, was von der Unendlichkeit des Raumes? — Ist es dir begreiflicher, daß die Welt einen oder daß sie keinen Anfang hat? — Du glaubst vielleicht das Eine, aber leicht wirst du geneigt sein, zu bekennen,

daß deine Annahme um Nichts begreiflicher ist als das Gegentheil. Die meisten Menschen bekennen am liebsten, daß der Gedanke der Ewigkeit in jederlei Fassung über die Grenze ihres Gesichtskreises hinaus liegt. Mit Resignation erklären sie, darüber nichts Begründetes einzusehen. Nun, wie die meisten Menschen hier es thun, so macht der Kantische Kriticismus es noch an vielen genau bestimmten anderen Punkten. Ist er wohl darum ärmer, daß er die Grenzen unserer Einsicht weiß, die die meisten Menschen einhalten, ohne sie zu wissen?

Nicht überall paßt der Satz: Es stößt nur um, wer Neues an die Stelle setzt. Verlangt man auch von dem Astronomen, der beweist, daß auf dem Monde keine Menschen sein könnten, ehe er so sprechen dürfe, solle er beweisen, was denn für Wesen an ihre Stelle dort zu setzen seien? — Die Grenzen unseres Wissens einzusehen, ist selbst schon eine positive Wahrheit; unsere Seele gewinnt durch ihn Ruhe und volle Kraft, innerhalb der Grenzen das Mögliche zu thun. Eine solche Einsicht mäßigt unser Urtheil, verhindert gehässiges, vorschnelles Absprechen und die bedauerliche Hast, mit der das große Publikum gleich einer Meinung zuströmt, ohne andere zu kennen. Könnten meine Vorlesungen geeignet gewesen sein, die Schwierigkeit der Frage zu enthüllen; könnten sie vor all zu unbesonnener Entscheidung eine Warnung sein, die Schärfe der möglichen Gegensätze dem großen Publikum vor Augen führen und gegen despotische Uebergriffe der Richtungen Beruhigung gewähren; so wäre mein Zweck erreicht. —

Meyer, Jürgen Bona,

Zum Streit über Leib und Seele Worte der Kritik. Sechs Vorlesungen, am Hamburger akademischen Gymnasium gehalten

Hamburg 1856